هموم المثقفين
في العالم الإسلامي

تأليف
دكتور محمد كمال الدين إمام

دار الهداية
للطباعة والنشر والتوزيع



هموم المثقفين

في العالم الإسلامي

الطبعة الأولى
١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

قامت بطباعته وإخراجه دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان - ص.ب: ٥٩٥٥-١٤ ويطلب منها

دار الهداية ٤٨ شارع يوسف عباس ، مدينة نصر - القاهرة

الإهداء

إلى أخي الدكتور عبد الحميد مدكور،
وإلى أخي الدكتور عبد القادر طاش،
استكمالاً لأحاديثنا الثقافية في الرياض العاصمة.

محمد كمال إمام



مقدمة

كثيرة هموم المثقفين في عالمنا الإسلامي المعاصر، فالجفوة قائمة بين الصفوة العالمة، والسلطة الحاكمة، وأزمة الثقة قائمة بين المثقف وجمهور المستقبلين، وتزيد الهموم حدة تلك الفجوة التي تزداد اتساعاً بين الإسلام في مذهبيته، والمسلمين في حياتهم اليومية فكراً وأنظمة وسلوكاً. وكانت هذه الهموم هي شغلي الشاغل في السنوات الأخيرة، بل منذ حملت أمانة الكلمة، وأمسكت بالقلم دفاعاً عن العقيدة، ونضالاً في سبيل الحرية المضطهدة.

وأسفرت سنوات التفكير، عن عديد من الأسئلة التي طرحتها، ومزيد من المقالات التي كتبتها، مرة أطرح قضية، وفي حين آخر أتقدم بسؤال، وكنت في كل الأحوال مرتبطاً عضوياً بمشاكل العقل المسلم في حياته المعاصرة.

وحاولت ـ وحاول غيري بلا شك ـ أن أقدم دراسات مطولة عن كل موضوع فكرت فيه، وكل قضية حاولت طرحها، ولكن كان الوقت أضيق من طموحاتي، فلم أنجز إلا مقالات كلها رؤوس أقلام، تشير أكثر مما تفسر. وتطبيقاً للمبدأ الأصولي القائل، ما لا يدرك كله لا يترك جله، جعلت أفكاري بين دفتي هذا الكتاب، لتكون دعوة مفتوحة للخروج بالعقل المسلم من أزمته الراهنة، وعلى الرغم من تنوع هذه البحوث والمقالات، إلا أن

الفكرة الرئيسية المشتركة تجمعها في نسق واحد، بل إن صياغتها في منظومة واحدة يلقى عندي قبولاً أرجو أن ينتقل إلى القارىء.

وأهديت همومي الثقافية إلى اثنين من خيرة أبناء الإسلام سعة فكر والتزاماً الأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بالقاهرة وكلية التربية جامعة الرياض، والأستاذ الدكتور عبد القادر طاش رئيس قسم الإعلام بكلية الدعوة والإعلام بالرياض، لقد فكر ثلاثتنا بصوت مسموع في كثير من القضايا التي طرحتها في هذا الكتاب، وكم تمنيت لو اشتركنا في عمل علمي يساهم في تجاوز المأزق الفكري المعاش، ولعلنا نفعل ذلك في الأعوام القادمة إن شاء الله.

محمد كمال إمام

حدائق القبة في ١٠/ ٩/ ١٩٨٥

شريعة القرآن
في العالم الإسلامي المعاصر
(خواطر وذكريات)

لا تزال الكلمات محفورة في ذاكرتي، وأوراق الخريف تتساقط على أيام سبتمبر، وقاعة الدرس في كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية تستقبل الجدد من الطلاب. كان ذلك في عام **١٩٦٣** وفجأةً وأنا غارق في دهشتي دهشة الفتى القادم من أقصى الجنوب حيث الصعيد الأعلى إلى أقصى الشمال حيث الإسكندرية بتاريخها وحاضرها وصيفها. فجأةً أيقظني صوت أستاذ تاريخ القانون وقد هبط على القاعة كأنه قادم من عالم آخر، فخيم صمت عميق على المكان، وتنازعتني أفكار شتى تحت وطأة السكون المهيب.

وبعد لحظات لا أدري طالت أم قصرت، تحدث الأستاذ ولم يهنىء بعام جديد ولم يقل شيئاً لنا نحن المستجدين من الطلاب، عن دنيا الجامعة التي نضع أقدامنا على أول عتباتها، ولا عن المدرسة الثانوية التي ودعناها منذ قليل. لقد دخل الأستاذ إلى موضوعه مباشرة وعرّف بمادته ومنهجه في التدريس وأهمية ما سيقدم لنا من معلومات ومن بين ما قال إنه يدرس لنا البعد التاريخي للقانون ويفصل القول في الأنظمة القانونية التي كانت في سالف العهد، وبدأ يعددها فاهتز سمعي وهو يذكر الشريعة الإسلامية من بينها وسألت وكان لي سابق صلة بالكتب والقراءة.. أليست شريعة الإسلام خالدة؟ متى أصبحت تاريخاً كالقانون الروماني سواء بسواء، وأمعن الأستاذ النظر في هذا الطالب الضئيل الذي يتساءل، ولكنه أجاب في هدوء.. يا بني

لم يقبل القرن العشرون إلا وشريعة القرآن بعيدة عن واقعنا التشريعي في كل العالم الإسلامي اللهم إلا في المملكة العربية السعودية حيث يسود مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وفي اليمن حيث يسود المذهب الزيدي. وسكت قليلاً ثم أردف: إنها محنة ولا شك يا بني ولكنها الواقع الذي نعانيه. ودخل إلى موضوعه دون أن يسألني هل فهمت؟.

ومن يومها علمت أن العالم الإسلامي المعاصر يعيش في واقعه انفصالاً عن شريعته، شريعة القرآن. ولم يعد الأمر مجرد شريعة هجرها أهلوها، بل إنه دين عزله أصحابه عن الحياة واتخذوا لهم أنظمة فكرية واجتماعية وتشريعية حملتهم بعيداً عن أصول العقيدة التي يؤمنون بها وأصبحوا في ازدواجية عاصفة بين شهادة ميلاد تعلن إسلامهم وواقع حياة يؤكد أن صلتهم بالإسلام واهية، لا شك أنها حالة لها دواعيها وأسبابها. وكان التخلف يكمن وراءها عندما طرق الغزاة عالمنا وعاثوا في أرضه فساداً واحتلالاً، وفي تاريخه زيفاً وتشويهاً، وفي عقول أبنائه تفريغاً وتغريباً.. وهكذا جهل المسلمون الإسلام في كل مناحي الحياة فلا التشريع الجنائي الإسلامي يطبق بل انصرف القوم عن الحدود والتعازير إلى قوانين وضعية استمدت أحكامها من القانون الفرنسي في كثير من الأحيان ومن القانون الهندي والإيطالي في بعض الأحيان، ولا الخلق الإسلامي يسود وقد أصبحنا أسرى القيم الفاسدة.

وانصرف المسلمون عن شريعة القرآن في الحكم والسياسة فلم يعد أمرهم بينهم شورى، ولا عادت سياستهم تؤمن أن الحاكمية لله سبحانه، وكذلك الأمر في الاقتصاد حيث أقيم بنيانه على الربا وكأنهم لم يقرأوا آيات الربا في القرآن الكريم وهي تعلن الحرب من الله ورسوله على المرابين أفراداً وجماعات.

وأسرعت الأنظمة الاجتماعية إلى التحلل من أساسنا العقائدي حتى تلاحق التقدم المزعوم، فهجر الحجاب وأعطيت المرأة ما ظنته لهاحقاً فكان

الواقع الأسري الأليم الذي يكاد يكون سمة مشتركة في كل العالم الإسلامي.

أما الحياة المدنية في العالم الإسلامي فلم تعد تخضع لقواعد المعاملات كما وضعها الشارع الحكيم وإنما اتبع الناس أهواءهم أو أهواء قياداتهم الفكرية والسياسية فازدادت الصورة قتامة والوضع سوءاً، أما الحياة العقلية في العالم الإسلامي المعاصر فقد دأب الغرب منذ البداية لتصنع على عينه وتتشكل وفق مخطط مرسوم، لينتزع الإسلام من العقول وقد تعذر عليه أن ينزعه تماماً من قلوب عرفته واطمأنت إليه واستراحت وهي تتفيأ ظلاله الوارفة وتقطف من ثماره الدانية رحيق الاستقرار النفسي والروحي.

ومع السنوات الأولى من القرن العشرين بدأت الحياة العقلية في العالم الإسلامي تتشكل وفق هذا المخطط وكان الاستعمار يعرف كل نقاط الضعف في ضحاياه ويعرف مداخله للسيطرة عليها فكان ما عرفه تاريخنا الثقافي من دعوات إلى الشك في كتابنا الخالد كما فعل طه حسين في دراسته عن الشعر الجاهلي حيث رفض النص المقدس مصدراً لصدق الحدث التاريخي. وأصبح إمام مدرسة كان لها في تاريخنا الحديث في كل العالم الإسلامي المعاصر وبالأخص في العالم العربي أسوأ الأثر سواء في مناهج الدرس أو حصاد الفكر.

وعلى المستوى التشريعي سيطر مبدأ عرفه التاريخ السياسي لأوروبا في العصور الوسطى وهو مبدأ فصل الدين عن الدولة والمبدأ في أوروبا له مبرراته، ونظرة على تاريخ الكنيسة ودورها في الحجر على العقول وإفساد الأخلاق والتصرف الوهمي في جنات الله باسم صكوك الغفران، كل ذلك قدم تبريراً لما رآه الغربيون من فصل الدين عن الدولة، كما أن طبيعة الدين المسيحي تسمح بذلك فالدولة هي التي تنظم شؤون الحياة بقوانينها الوضعية والملك لا البابا هو الذي يصرف شؤون دولته ومملكته في الأرض سواء بالحق الإلٓهي أو بالموافقة الشعبية.

وليس الأمر كذلك بالنسبة للإسلام فهو دين ودولة، وعقيدة وشريعة، ولا يجوز فهم الإسلام على أنه دين شعائر يكتفى فيه بطقوس تؤدى في عزلة وجدانية عن واقع الحياة، بل دين الحياة بكل معانيها وشريعة القرآن جاءت لتطبق بكلياتها وجزئياتها في المبادىء العامة وفي التفاصيل الدقيقة.

فليس النص على الإسلام في الدولة الإسلامية هو مجرد تعبير عن شعار الدولة أو نشيدها الوطني بل الحياة وفق الإسلام وبالإسلام، لقد تصور البعض أنه يمكن فصل الدين عن الدولة في الإسلام كعقيدة، ولدى المسلمين كمجتمعات ولا شك كما قال أحد أساتذة القانون، إن هذا الفهم خاطىء لأن الإسلام نظام كلي شامل لا يقبل التبعيض وإذا كانت بعض الدساتير العربية تصر على فهم الإسلام على هذا النحو، فهذا الإصرار لا يغير من حقيقة الإسلام، ولكنه يدمغها بالتناقض لأنها تجزىء ما لا يقبل التجزئة. ونحن لا نقرر ذلك انسياقاً وراء عاطفة دينية. ولكننا نقرره استناداً إلى فهم علمي صحيح لحقيقة الإسلام.

لقد حاول البعض أن يجعل من الإسلام إسلامين، أحدهما يتضمن الشعائر وهذا يمكن الأخذ به، والثاني فهو الإسلام كنظام حكم وهذا يمكن طرحه واستبداله فهم تصوروا إمكان قيام الأول دون الثاني وصدق الله وهو يصور هذا الفريق بقوله: ﴿ أَفَتُؤمِنُونَ ببَعضِ الكتابِ وتكفُرونَ ببَعضٍ ﴾.

وماذا بعد؛ لقد استبدل القوم في العالم الإسلامي المعاصر الذي هو أدنى بالذي هو خير وظلوا سنوات طويلة في خضوع لغيرهم وفي سبات أبعدهم عن دينهم. ونشهد اليوم صحوة في السياسة الإسلامية هنا وهناك، ونهضة تشريعية تعلن عن نفسها في كل دستور يصدر في العالم الإسلامي ليعلن أن دين الدولة هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية مصدر أساسي للتشريع، لقد أرغم المشرع وأرغمت بعض الدول في العالم الإسلامي واستجابت لرغبة ملحة ظلت تتردد في قلوب المؤمنين ويعلنون عنها، حتى حولها صمودهم إلى نص تشريعي.

ولكن القضية لم تنته بعد، فالنص موجود والشريعة غير مطبقة، نعم ذلك من الناحية الدستورية يكاد يصم الأنظمة القانونية في العالم الإسلامي بعدم الشرعية، فلا شرعية لقانون جنائي يتجاهل الحدود ولا لقانون مدني يبيح الربا ولا لتشريع لا يعاقب على الزنا. ولكن إلى متى يظل النص الدستوري لفظاً لا حياة له، لقد بدأت التشريعات الجنائية والمدنية وفق الشريعة الإسلامية يتوالى صدورها في العالم الإسلامي في ليبيا مثلاً صدر عام **١٩٧٢** القانون رقم **١٤٨** في شأن إقامة حدي السرقة والحرابة، وفي عام **١٩٧٣** صدر القانون رقم **٧٠** في شأن إقامة حد الزنا، وفي عام **١٩٧٤** صدر القانون رقم **٥٢** من شأنه إقامة حد القذف، وفي عام **١٩٧٤** صدر القانون رقم **٨٩** في شأن تحريم الخمر وإقامة حد الشرب، وصدرت بعض القوانين المماثلة في دول إسلامية أخرى، وهناك في الباكستان تجربة رائدة لتطبيق الشريعة الإسلامية، كما صدرت بعض القوانين الاقتصادية التي تعتمد الأساس الإسلامي فتحرم الربا وربما كانت البنوك الإسلامية هياكل كفيلة بإقامة النظام الاقتصادي الإسلامي إذا ما رفعنا من أمامها كثيراً من الصعوبات القانونية والسياسية والفنية.

ويؤخذ على هذه التجارب أنها تعمل في انفصالية كاملة وكأن العالم الإسلامي ليس واحداً في شريعة القرآن. وقد أكدت الدراسات الفقهية التفصيلية لعديد من القوانين المستقاة من الشريعة الإسلامية وأيضاً لمشروعات القوانين أكدت الكثير من الثغرات التي تعوق سير التشريع في الحياة العملية، بل ربما تخرج به في بعض الأحيان عن موافقة الشريعة. وأسباب ذلك كثيرة فبعض الدول تسرع بإصدار القوانين قبل الدراسة المتأنية للواقع الاجتماعي وللواقع الفكري، وكأن هناك عصاً تسوقها إلى الإسراع في الإصدار، وكأن القانون مجرد شعار لا بد أن يرفع، وبعض الدول الأخرى تبطىء في إصدار القوانين وتحيلها من لجنة إلى أخرى! ومن مشروع إلى مشروع، وفي كل لجنة يتصارع فقيه الشريعة مع رجل القانون، وفي لجان

أخرى كما قـصّ لي بعض أعضائها يتصارع ممثلو المذاهب الأربعة إلى الحد الذي يعطل أعمال اللجان ويعوق الوصول إلى مشروعات قوانين.

المشكلات إذن كثيرة والعقبات أمام تطبيق الشريعة في دنيا الناس متعددة وهي متوقعة، فنظام التعليم الديني الذي وزع الفقهاء وصنفهم إلى فرق مذهبية واقع عرفناه ولم نعمل بعد على تلافيه.

وازدواجية التعليم في العالم الإسلامي إلى تعليم ديني وآخر مدني جعل كلاً من فقيه الشريعة وعالم القانون يتكلم بلغة مختلفة وفي كثير من الأحيان غير مفهوم للطرف الآخر. ولا بد من تغيير أساسي في أنظمة التعليم في العالم الإسلامي حتى نجتاز تلك الصعوبة التي لا ينبغي التهوين منها.

المهم أن الميدان فسيح وأن التغييرات المطلوبة نحو الإسلام كثيرة، وبعيدة المدى، ومتعددة الاتجاهات، وإذا كانت النصوص الدستورية التي تتصدر أغلب الدساتير في العالم الإسلامي تمثل كسباً لجمهـور المسلمـين وانتصاراً لهم على الساسة والسياسة، فإن انتظارنا طويلاً حتى تبعث الحياة في هذه النصوص يضيع من بهجتنا بها فما أكثر النصوص التي ولدت وماتت في لحظة الميلاد ونحن لا نطالب بأقل ولا أكثر من تطبيق شريعة القرآن.

ولأمر ما يدور الحوار في مصر اليوم حول تطبيق الشريعة الإسلامية في طريق يتجاهل الحقائق، فلم يعد من المعقول أن نتحدث عن إمكانية تطبيق الشريعة، وقد أصبحت نظاماً قانونياً ملزماً بنص الدستور، إن جبهة هذا الحوار تعود بنا إلى الوراء، وتستهدف عرقلة التطبيق، وليس مهماً أن نستمع إلى خطب حماسية حول تطبيق الشريعة، من المعارضين أو المدافعين، إن النصوص الدستورية الحالية أوجدت نظاماً قانونياً يحميه الدستور، وسبق أن وافقت عليه الأمة، وإذا كان ثم حوار فينبغي أن يدور حول مشكلات التطبيق لا حول ضرورته، فلقد تجاوزنا بحمـد الله مرحلة الاعتـراف بالشـريعة الإسلامية باعتبارها التشريع الحاكم في مصر، وأية محاولة لإنكار ذلك هي مجاوزة للحقيقة، ومخالفة للدستور.

أساسيات في
البحث القانوني الإسلامي

تعرض القانون الإسلامي لسوء الفهم من جانب بعض أبنائه وسوء القصد من جانب أعدائه وأدى الفهم السيء عند بنيه والقصد السيء من خصومه إلى نتيجة واحدة، تمثلت في سيل من التهم تتراوح بين إنكاره أو التنكر له، وتجاهله أو الجهل به.

وقد كان للقانون العام الإسلامي ـ بفروعه الثلاثةالجنائي والدولي والدستوري ـ النصيب الأوفى من هذه الهجمات.

فالقانون الجنائي الإسلامي: اتهم بالقسوة وعدم الإنسانية وردد بعض المعاصرين من رجال القانون في العالم العربي والإسلامي هذه الفرية وكأنها من المسلمات وبالتالي أنكروا صلاحيته للتطبيق كنظام قانوني في العالم المعاصر.

والقانون الدولي الإسلامي: اتهم بأنه غامض وشحيح[1] ولا يحتوي إلا قواعد الحرب والصدام المسلح وكاد علماء القانون الدولي في الغرب وفي عالمنا العربي والإسلامي يجمعون على حداثة هذا الفرع القانوني وهم بغير شك يسقطون من الحساب الإسلام قانوناً وحضارةً.

(١) انظر في عرض هذه الآراء والرد عليها، كتابي «الحرب والسلام في الفقه الدولي المعاصر» ص ١٧، ١٨.

أما القانون الدستوري والنظم السياسية: فقد اتجه خصوم الإسلام ومن شايعهم من رعاياه إلى تأكيد انفصال الدين عن الدولة، وحرص الجميع على إنكار وجود نظرية سياسية في الإسلام.

هذا قليل من كثير يكشف مدى سوء الفهم وسوء القصد في دراسة القانون الإسلامي. والأمر عندي جد خطير ويحتاج إلى مواجهة تبرز تهافت هذه الهجمة الفكرية وتكشف أبعادها وتقوم في ذات الوقت بتأصيل الأحكام الإسلامية وخاصة في مجالات القانون العام. وسوف أحاول في مقالات قادمة أن أقدم ذلك في ميدان الفقه الدستوري. أما في البداية فهناك أساسيات أريد الإشارة إلى بعضها حتى يسير البحث القانوني في الشريعة الإسلامية على درب أعتقد أنه الصحيح.

١ ـ الشريعة الإسلامية كقانون:

إن الدراسة القانونية الخالصة ربما تستدعي ـ من وجهة نظر وضعية بحتة ـ استبعاد قسمي العقائد والعبادات من دائرة القانون الإسلامي. واعتبار المعاملات وحدها هي الميدان الرئيسي الذي يستوعب هذا القانون.

وهنا ينبغي أن نؤكد على صعوبة هذا الفصل بين دوائر الشريعة الثلاث ـ العقائد والعبادات والمعاملات ـ بل إن الفصل التام سوف يؤدي إلى نتائج خاطئة وأحكام مضللة في القانون الإسلامي. إن شريعة الله كل لا يتجزأ وأحكامها آمرة في المجالات الثلاثة وإذا كانت الضرورة العملية تفرض استبعاد بعض أجزاء الشريعة من ساحة القانون الإسلامي فذلك تجريد ذهني لا ينفي عنها صفة الإلزام.

وقد لمس الفقهاء هذه الفكرة لمساً دقيقاً عند التفرقة بين الآثم قضاء والآثم ديانة فالبراءة أمام القاضي ليست سوى حكم على ظواهر الأمور لا يغير من حقيقتها فالمذنب لا تبرأ ساحته أمام الله مهما تواتر القضاء على إعلان براءته.

ويرى أبو الأعلى المودودي في بحثه عن «القانون الإسلامي وطرق تنفيذه» أن السلطة السياسية وراء هذه التفرقة فالقاعدة القانونية هي دائماً بحاجة إلى قوة رجل الحكم ومثل هذا الرأي يعتمد على خاصية الإجبار، وهي في نظري، تصلح للتفرقة بين القاعدة القانونية وغيرها من القواعد الاجتماعية في الفكر الوضعي، أما في شريعة الإسلام فجميع القواعد آمرة والأمر فيها ليس موكولاً إلى ضمير الفرد فحسب بل إن قواعد الشريعة كلها صالحة لإجبار الفرد على احترامها بغير تفرقة بين تلك التي تنتمي إلى العقائد والعبادات وبين قواعد المعاملات.

٢ ـ المصدر الإلٓهي للشرع الإسلامي:

وهناك حقيقة يبدو أن إغفالها يفضي بنا إلى طريق مسدود، ويوصد الباب أمام أية محاولة معاصرة لتأصيل القانون الإسلامي. هذه الحقيقة هي أنه في المجتمع الإسلامي لا يكون الحكم إلا لله ولهذا كانت جميع قواعده إلٓهية المصدر، وربما رأى الكثيرون أن هذه الحقيقة بدهية بالنسبة لكل مسلم ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن ما هو كائن ليس ما ينبغي أن يكون، وإن إدراك هذه الحقيقة لا يقود الكثيرين إلى معرفة أبعادها والوصول إلى نتائجها.

٣ ـ الإسلام والمذهبيات والنظم المعاصرة:

وأولى نتائج هذه الحقيقة وأكثرها أهمية هي أن هناك خلافات أساسية بين الإسلام كقانون وبين جميع الأنظمة القانونية المعاصرة، وهو خلاف مذهبي لا تسامح فيه ولا ينبغي لنا أن نسعى إلى تلافيه فالتصور الإسلامي للحياة والكون والإنسان حاكم لا يقبل السيطرة عليه.

وعلو الشريعة الإسلامية مبدأ لا يخضع للبحث أو التساؤل إنه أولية رياضية إذا تجاهلناه تهاوى البناء كله.

وهنا قد يتساءل البعض هل معنى ذلك أن الإسلام يرفض إنجازات

الإنسان من حوله في مجال العلوم الطبيعية أو في ميادين الفكر والثقافة؟ والإجابة بالنفي فواجبنا الأخذ بالعلم في آخر تطوراته فلم يقل أحد من علماء المسلمين أن علينا إغضاء الطرف عن كل إبداعات العقل البشري منذ حكمة اليونان حتى فتوحات العقل الحديث والمعاصر.

ولكن الأمر الأساسي الـذي لا ينبغي أن يغيب عن ذهن الباحث المعاصر في الشريعة الإسلامية أن الإسلام لا يتعامل مع المذاهب المعاصرة على تباينها واتساع مجالاتها باعتبارها مبادىء كلية تحكمه، إنها بالنسبة إليه مجرد خبرة بشرية لا بأس من الاستفادة منها ولا حرج في استخدامها. وهذا القول ينطبق على جميع الأيديولوجيات المعاصرة فلا يتعامل المسلم معها إلا باعتبارها معطيات الخبرة البشرية فهي إذن محكومة بالمثالية الإسلامية لا متحكمة فيها، موجهة بها لا موجهة لها ولهذا فإنني أؤكد أن الإنسان المسلم ليس بحاجة إلى الانتماء السياسي فلا هو يمين ولا يسار وكذلك الفكر الإسلامي فلا هو اشتراكية أو رأسمالية. إن الانتماء لا يكون للخبرة بل للفكرة وكل هذه الأيديولوجيات لا يعرفها الإسلام إلا كإحدى خبرات الحياة، تخضع عند الاستفادة منها للتخير والانتقاء من وجهة النظر الإسلامية، ولا بأس من طرح جانب والأخذ بآخر مهما كانت أهمية ما ترك بالنسبة للبناء الفكري للمذهب. وهذا ينبغي أن يكون واضحاً في ذهن الباحث الإسلامي المعاصر حيث لا يمكن المزاوجة بين مثالية الإسلام، وأي من المذهبيات المعاصرة أنهما خطان متوازيان ليس إلى تلاقيهما من سبيل.

إن المقولات الأساسية في الفكر الغربي المعاصر والتي تحدد موقفه من الألوهية والكون والإنسان هي تحديات أمام العقل الإسلامي لا بد من مواجهتها ليستقر الإسلام كعقيدة وشريعة، والمسلمون كأمة ودولة. ولنأخذ مثالاً نظرة الفكر الغربي المعاصر إلى الإنسان أنه شيء بالنسبة لقوانين الطبيعة حيوان في تسلسله النوعي وهذا الموقف انعكس على كل فروع المعرفة البشرية طبيعية كانت أو اجتماعية حتى الأدب لم ينج من هذا التأثير.

إنها نظرة مادية تمجد العقل وتجعله إلَهاً ولا ترى إلا الإدراك الحسي وسيلة للمعرفة.

والإسلام يرفض هذه الفلسفة جملةً وتفصيلاً. وبعيداً عن جدل الفلاسفة وعلماء الكلام، فإن الإنسان في الإسلام كائن حر مريد مسؤول وهو مخلوق متفرد تجمعه بالكائنات الأخرى صفات وخصائص وتميزه عنها صفات وخصائص.

والعقل في الشرع الإسلامي إحدى وسائل المعرفة ولكنه ليس الوسيلة الوحيدة ولا الأكثر أهمية. وهنا أيضاً ينبغي التأكيد على أن وظيفة العقل في مجتمع يملك مصدراً إلَهياً للتشريع والتوجيه تختلف عن وظيفة العقل في مجتمع يسير معتمداً على ذاته بكل ما فيها من قصور وما يعتورها من نقص، وهما صفتان لكل نتاج عقلي في مجال العلوم والفلسفات والشرائع.

تلك أساسيات ضرورية للبحث في القانون الإسلامي وهناك غيرها تتعلق بالثوابت والمتغيرات في الشرع الإسلامي وبالتفرقة بين الشريعة الإسلامية باعتبارها الثابت.. والفقه وهو الفهم أو كما يعرِّفه الراغب الأصفهاني: هو معرفة باطن الشيء والوصول إلى أعماقه. هذا الفقه أو الفهم البشري لنصوص الكتاب والسنة يمثل المتغير والمتحول ومهما كانت قوة الرأي وأهمية قائله بعد عصر الرسول ﷺ فإنه يظل رأياً قابلاً لأن يرى المجتهد المعاصر غيره.

وماذا بعد؟ يجب علينا نحن المسلمين أن نسقط من عقولنا وأرواحنا آثار الانبهار بالغرب فهو إلى الانحلال يسير.

وعلى الفكر القانوني في العالم الإسلامي أن يتخذ طريقاً مغايرة عن التي سار عليها في القرن التاسع عشر والعشرين، وإلا فسيظل تطبيق الشريعة الإسلامية مجرد شعار مرفوع لا حياة له في أرض الواقع. وليس المطلوب في هذه المرحلة مجرد الجدة في الأبحاث وإنما الجدية أولاً وأخيراً. فليس كل جديد جاداً.

العــودة إلــى الإســلام . .
بيــن الأمــل والعمــل

الجماهير المسلمة على امتداد الساحة الواسعة التي يحتلها المسلمون من الأرض في القرن العشرين، تعلن عن انتمائها إلى الإسلام وتعبر عن ولاء حقيقي له. وقد أسفرت حركة الجماهير ومطالباتها المتكررة بالعودة إلى الإسلام، أسفرت عن نصوص دستورية تُحلِّي صدر عديد من الدساتير في العالم الإسلامي معلنة أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام وأن الشريعة الإسلامية مصدر أساسي - أو المصدر الأساسي - للتشريع في البلاد الإسلامية. وهذه الحركة وهذه النصوص كلاهما يطرح قضية العودة إلى الإسلام باعتبارها أهم القضايا المطروحة في محيط العمل الإسلامي اليوم.

وقد يتساءل البعض هل طرح المسلمون الإسلام حتى يعودوا إليه؟ وهو سؤال مهم وصعب في آن واحد. فالناظر إلى العالم الإسلامي في شرائعه يشعر بغربة حقيقية للإسلام في دياره الأمر الذي يجعل الحديث عن عودته ممكناً ومطلوباً والناظر إلى العالم الإسلامي في شعائره - ولو ظاهرياً - يتأكد من أن الإسلام قائم فينا مستمر في حياتنا متداخل في نسيجها مهما كانت التجاوزات والمخالفات، واللافت للنظر أن كلا النظرتين صائب وسليم فنحن بحق ابتعدنا عن الإسلام إلى الحد الذي نطالب فيه بالعودة إلى الإسلام ونحن أيضاً نتمسك بالإسلام بحيث أصبح ارتباطه بنا ارتباط وجود فنحن بدونه نفتقد وجودنا الحقيقي ودورنا في الحياة.

والمصلح الاجتماعي في العالم الإسلامي، ينبغي أن يدرك هـذه

الحقيقة ليسير على الطريق السليم وهو يحاول صياغة حياتنا من منظور إسلامي، فليس من المتصور أن يبدأ من نقطة الصفر ولنا نحن المسلمين هذا التاريخ العريق في الدفاع عن الإسلام والإيمان به ولو حاولنا أن نختبر الإنسان في دينه ـ إعلاناً وشهادةً ـ لأدركنا مدى رسوخ العقيدة الإسلامية في نفسية الشعوب المسلمة، فالأرض إذن خصبة، والنفوس إذن مهيأة وأن ما علق بحياتنا من ركود، وأنظمتنا من تخلف، ونفوسنا من صدأ، إن ذلك كله لم يطفىء شعلة الإيمان بالإسلام التي توهجت في نفوسنا، وأضاءت عقولنا وحياتنا. وهذا يعني أن الصعوبات الاجتماعية التي يثيرها رافضوا تطبيق الشريعة الإسلامية في عالمنا الإسلامي، ليست عقبات كؤوداً أو مستحيلاً لا يمكن تجاوزها فالنفس المسلمة في حاجة فقط إلى تصحيح المسار وتحديد الوجهة ووضوح الرؤية، أما النوايا فإنها قائمة وأما الأرض فإنها خصبة وشديدة القابلية للعودة إلى الإسلام عقيدة وشريعة.

ولكن الصعوبات أيضاً ليست قليلة ولا ينبغي التهوين منها وأول هذه الصعوبات يأتي من جانب السياسة والساسة فكثير منهم يرى في العودة إلى الإسلام من الجانب التشريعي أمراً غير مرغوب فيه فهو يحاول تأخيره ويمنع إصدار القوانين الإسلامية لعل في ذلك ما يؤجل مشكلات التطبيق وما يتفجر عنه من قضايا، ونحن من جانبنا لا نرى في هذا التسويف إلا خروجاً على الشرعية. إن تطبيق الشريعة الإسلامية في عالمنا الإسلامي والعودة إلى الإسلام كشريعة لم تعد مجرد رغبة جماهيرية توضع في الحسبان ويؤخذ بها أو لا يؤخذ. إن هذا التطبيق أصبح نظاماً قانونياً يطلبه المشرع ويحميه النص الدستوري، وإن النصوص الدستورية التي تجعل الشريعة الإسلامية مصدراً أساسياً للتشريع، تبرز البناء الدستوري وقد احتلت الشريعة الإسلامية مكانها في ذروته بحيث أصبح المشرع والقاضي كلاهما ملزم بالعمل وفق مقتضاها وتعديل كل الأحكام والقوانين المخالفة لها وقد أدرك كثير من القضاة في عديد من البلاد الإسلامية هذه الحقيقة فجاءت أحكامهم ببطلان

كثير من النصوص القانونية والامتناع عن تطبيقها، لأنها تعالج موضوعاتها على نحو يخالف الشرع الإسلامي الأمر الذي يدمغها بعدم الدستورية وهو عيب إذا ما تحقق كفيل بإعلان وفاة النص القانوني وانتهاء العمل به تماماً.

والصعوبة السياسية على أهميتها لا تقف وحدها في سبيل تطبيق الشريعة الإسلامية والعمل الجاد على طريق العودة إلى الإسلام بل هناك صعوبة أخرى لا تقل عنها خطورة وأهمية وهي تلك الازدواجية التي تسيطر على حياتنا والتي تجعل الإنسان المسلم يثور وينفعل عند المساس بإسلامه عقيدة ثم يتقاعس أو يغفل العمل به كشريعة وليست هذه الازدواجية مجرد عيب في حياة الجماعة المسلمة بل إنها إحدى قسمات المسلم المعاصر التي لا تخطئها العين وإن أسيت لها النفس. فالعودة إلى الإسلام إذن قضية مطروحة وتحرك مطلوب بإلحاح. والصعوبات التي تواجه ذلك قائمة وحقيقية ولكن الإسلام الخالد مستمر في حياتنا بالصورة التي تجعل عودتنا إلى الإسلام عودة إلى طبيعتنا بكل ما في ذلك من يسر وانعدام حرج.

والعودة إلى الإسلام كأصل تحتاج إلى عمل متواصل على جبهات عدة الأمر الذي يجعل العودة إلى الإسلام تنسحب على الدولة والمجتمع على حد سواء.

فنحن نعلن مثلاً ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية والعودة إلى أحكامها في حياتنا الاجتماعية. ونحن نرفعه شعاراً يلتف حوله الكثيرون ورغم ذلك فإن الجهود المبذولة لصياغة تقنين معاصر مستمد من الشريعة الإسلامية في كافة فروع التشريع أمر لم يتحقق بعد، بل إن تلك المحاولات التي بذلت في بعض الدول من جهات حكومية وعلمية لا زالت مجرد مشروعات تضيع في دهاليز اللجان وتذهب وتروح بين واضعيها ومنتقديها وآراء أصحابها من المتخصصين وآراء ناقديها من أعضاء اللجان والمجالس التشريعية الذين يغلِّبون النظرة السياسية على الحكم الشرعي بل وعلى الحقيقة الاجتماعية ولا زالت هذه المشروعات مجرد أفكار مؤجلة تقول ظاهرياً أننا نحاول ونعمل

على احترام النصوص الدستورية وتطبيق الشريعة الإسلامية وتقول بالفعل إن حياتنا التشريعية في أغلب أنحاء العالم الإسلامي لا تزال خاضعة ومحكومة بتشريعات مستوردة ونظم قانونية أجنبية أقل ما توصف به أنها لا تمثل الحلول الموفقة لمشكلاتنا الاجتماعية ولا تقيم إلا مزيداً من الحواجز المصمتة، والجدران العالية بين العالم الإسلامي وعودته إلى الإسلام.

ونحن نعلن مثلاً أن الإسلام هو العقيدة التي نؤمن بها والحقيقة التي تحكم حياتنا ثم نلقي نظرة واحدة إلى ما حولنا من فنون وآداب ووسائل ترفيه وتسلية فنرى بيننا وبين الإسلام الحق خطوات بعيدة ومسافات شاسعة تجعل الأمل الممكن بعيداً والعمل المطلوب شاقاً فالإنسان المسلم الذي يزجي وقت فراغه بل وقت عمله أيضاً وهو بعيد عن الإسلام يتحرك على واقع غير الواقع الإسلامي المنشود، ويتعامل مع علاقات غير العلاقات الإسلامية المرتقبة، ويضيع في ذهاب الحياة بين الممكن والمستحيل، وتبدو الصورة في النهاية وعليها ظلال من عدم الفهم لحقيقة الإسلام.

وهذه مجرد أمثلة يمكن أن نجد لها نظائر في جوانب حياتنا المختلفة وهذه الأشباه والنظائر تكشف حقيقة الدور الذي أنيط بالمفكر المسلم. إنه بالغ الأهمية وبالغ المشقة لأن تغيير أفكار الناس وعوائدهم ليس من الأمور السهلة كما أن اقتلاع تشريعاتهم السائدة ربما عد انقلاباً تشريعياً غير مرغوب فيه بهذه السرعة، لدى الجماهير ورجال القانون على حد سواء.

لهذا فإن الحذر من الحركة نحو الإسلام وضرورة تمهيد الأرض وجسها عند كل خطوة يعد إحدى مهام الفكر الإسلامي المعاصر وقد أثبتت التجارب المريرة التي خاضها المسلمون في القرنين الأخيرين أن تقاعس الفكر الإسلامي عن القيام بهذا الدور يؤدي إلى تعقيد الأمور وتأخير الوصول إلى الأهداف وفي بعض البلاد الإسلامية ـ كان هذا التقاعس عن تقديم تشريعات إسلامية تضمها تقنينات ـ كان ذلك هو السبب المباشر في دخول التشريعات الأجنبية إلى عالمنا الإسلامي فلو أنها صادفت عقولاً عاملةً وفكراً نشيطاً

ومحاولات جادة لبسط حلول الحياة الاجتماعية فكراً وتشريعاً من مصادر الإسلام لوفرنا على عالمنا الإسلامي جهوداً شاقة تبذل اليوم من أجل العودة إلى الإسلام في الدولة والمجتمع والفكر والحياة.

وإذا كنا لا نميل إلى التهوين من الصعاب فإن الأمل العريض مفتوحة أمامه أبواب العمل الجاد باعتباره ممكناً وباعتبار أن الأرض ممهدة له ولم يبق إلا تعانق الأمل بالعمل.



شخصيـــة المسؤوليـــة . .
فـــي القـــرآن الكريـــم

لقد قرر القرآن الكريم قبل القوانين المعاصرة باثني عشر قرناً شخصية المسؤولية الإنسانية قانونية كانت أم خلقية. والإسلام باعتباره عقيدة وشريعة سجل في النص القرآني هذه النظرية في إجمال وتفصيل.

والأمر اللافت للنظر أن القرآن الكريم في عرضه لهذه النظرية لم يقرر أن الإسلام قد استقل بها من بين أديان السماء المنزلة على البشر بل إنه يقرر في آيات كثيرة أن شخصية المسؤولية مبدأ إلّهي عام. ففي سورة النجم آيات محكمات تؤكد أن هذا المبدأ هو قاعدة في كل دين إلّهي يقـول الله تعالى: ﴿ أَمْ لم يُنبّأ بما في صُحفِ مُوسَى وإبراهيمَ الذي وفَّى * ألَّا تَزرَ وازِرَةٌ وِزرَ أُخرَى * وأنْ ليسَ للإنسَانِ إلَّا ما سَعَى ﴾. والذي يستقرىء آيات القرآن الكريم سوف يجدها تؤكد وتبين عمومية هذا المبدأ وامتداده. وعمومية هذا المبدأ تنسحب على كل رسالات السماء. ويمتد ليصبح من أفراده كل أنواع المسؤوليات دنيوية كانت أو أخروية، خلقية أو اجتماعية أو دينية، ويؤيد هذا الاتجاه ما يلي:

أولاً : هذا التركيز الواضح في حديث القـرآن الكريم عن شخصيـة المسؤولية وتناولها في تفاصيلها وجزئياتها، وفي آيات كثيرة من القرآن، تكاد تستوعب غالبية السور.

ثانياً : تأكيد القرآن الكريم في سورة النجم أن إبراهيم عليه السلام قد وفى برسالة ربه عندما قرر شخصية المسؤولية.

ثالثاً : في قصة يوسف عليه السلام يرويها القرآن الكريم بما يؤكد عمومية مبدأ شخصية المسؤولية عند رسل الله تعالى يقول القرآن: ﴿ قالُوا يا أيُّها العزيزُ إنَّ لهُ أباً شيخاً كَبيراً فخُذْ أحدَنا مكانَه إنَّا نَراكَ مِنَ المُحسنينَ * قالَ معاذَ اللَّهِ أنْ نأخذَ إلَّا مَنْ وجدنَا متاعَنَا عندَهُ إنَّا إذاً لظالِمونَ ﴾، فقد رفض يوسف عليه السلام ـ باعتباره رسولاً ـ أن يخرج على القاعدة العامة، وقال: معاذ الله أن نأخذ البريء بالمجرم ونخالف ما تعاقدنا عليه.

فالمفهوم الإسلامي يجعل المسؤولية شخصية في كل الأديان، والإنسان فيه لا يسأل إلا عن نتائج أفعاله الشخصية، فلا يتحمل أية مسؤولية شمولية، ولا يعذب بخطايا غيره، ولا يجيىء محملاً بأية خطيئة موروثة عن أب أو جد.

والحق أن فكرة الخطيئة الأصلية ـ التي تسيطر على التراث المسيحي ـ توصد أمام الإنسان باب الأمل، وتثقله بقيود وأوزار ليس له فيها يد وتجعل حياته جحيماً ورؤيته متشائمة، إن النظرة الإسلامية إلى سلوك الفرد في العالم تعارض فكرة كبش الفداء هذه، وتعتبر الإيمان بالمخلص شيئاً غريباً على حقيقة الأديان، وحياة الناس.

ولقد كان حديث القرآن الكريم عن شخصية المسؤولية في كل تشريع إلٓهي مدخلاً طبيعياً لتفصيل الموقف الإسلامي، فإذا كان هذا المدخل قد أجمل موقع المبدأ من كل رسالات السماء وحدد أهميته، واعتبر الخروج عليه ظلماً، فإن الموقف الإسلامي قد استوفى الغاية من التفصيل لأسباب كثيرة منها:

١ ـ إن الإسلام هو خاتم الرسالات وموقفه من المبدأ هو الموقف النهائي لشرائع السماء، وهو الصواب الوحيد الذي تصبح مخالفته خروجاً على سنة الله.

٢ ـ إن الإسلام عقيدة وشريعة، والشريعة لا يكتمل بناؤها إلا بالنص على مبادئها العامة التي لا تتغير، ومعطياتها الكلية التي لا تتبدل، وعلى هذا الأساس أصبحت شخصية المسؤولية قاعدة كلية ومبدأ عاماً يناط به كل تكليف من تكاليف الإسلام.

وشخصية المسؤولية تنطوي على عنصرين:

الأول : فردية المسؤولية، بحيث يستبعد القرآن الكريم الصور الجماعية للمسؤولية والتي سادت الأنظمة القانونية السابقة على الإسلام والمعاصرة له، وكانت هي القاعدة التي يعرفها عرب الجاهلية فيما بينهم من علائق وتصرفات. وفي هذه النظم كانت المسؤولية تتسع لتشمل كل مرتكب للجريمة أو الفعل الضار أو الخطأ وغيره ممن ليس شريكاً أو مساهماً بأية صورة من صور المساهمة فجاء الإسلام بنوره، ومنذ البداية قررت أحكامه فردية المسؤولية ونطق الحق بأن: ﴿ لَيسَ للإِنسانِ إلَّا ما سَعَى * وأنَّ سَعيَهُ سوفَ يُرَى * ثُمَّ يُجزَاهُ الجَزَاءَ الأوفَى ﴾. وهكذا أصبحت المسؤولية فردية بكل المعاني وارتبط الجزاء بالعمل الفردي أمام الله والناس.

الثاني : حصر محل المسؤولية في الجاني الإنسان وحده. فهي مسؤولية إنسانية فحسب لا تمتد إلى حيوان أو جماد كما عرفت بعض القوانين محاكمة العجماوات والجمادات ففي القرن الخامس عشر حوكم «جرس» كنيسة بيرون في فرنسا. هنا الإنسان وحده هو المسؤول، وهو وحده الذي يتحمل نتائج فعله تحقيقاً للعدالة الإلّهية التي تعطي كل إنسان حقه يقول الله تعالى: ﴿ ونضَعُ المَوَازِينَ القِسطَ ليوم القيامَةِ فَلَا تُظلَمُ نفسٌ شيئاً وإنْ كانَ مثقَالَ حَبةٍ مِن خَردَلٍ أَتينَا بِهَا وكَفَى بنَا حَاسِبِينَ ﴾.

والمسؤولية في القرآن الكريم شخصية سواء كانت مسؤولية فرد أو مسؤولية جماعة، يقول الله تعالى: ﴿ ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزرَ أُخرى * وإنْ تَدعُ

مُثقَلةٌ إلى حِملِهَا لا يُحمَلْ مِنهُ شَيءٌ ولَو كانَ ذا قُربَى ﴾.

فهنا المسؤولية شخصية على مستوى الفرد، وتأتي آيات أخرى في القرآن الكريم تقرر شخصية المسؤولية على مستوى الجماعة، يقول الله تعالى: ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قد خَلَتْ لهَا ما كَسَبَتْ ولكم مَا كَسبتُم ولا تُسئَلُونَ عمَّا كانوا يَعمَلُونَ ﴾. فالمسؤولية هنا شخصية بإطلاق لا تنسحب في الزمان إلى أمة أخرى سابقة أو لاحقة. فلا تؤاخذ أمة بسيئات غيرها، كما لا تثاب بحسنات سواها. وهذا التأكيد على شخصية المسؤولية في المستوى الجماعي يكشف مدى تخلف الأنظمة الدولية المعاصرة وبدائيتها. حيث يتحكم السيف بدلاً من القانون والقوة لا تفسح للعدل مكاناً. وتسأل الجماعات المختلفة عن أخطاء سواها من الأمم والجماعات تحقيقاً لتوازن دولي مزعوم، ولو أدرك رجال الحكم المعاصرون دولاً وحكومات أهمية هذا المبدأ وضرورته لوجود الأمن الدولي، لاستقر عالمنا قليلاً ولكن أهله آثروا أن يعيشوا حياتهم وهم على فوهة بركان.

إن القرآن الكريم ينطوي على عشرات الآيات التي تتناثر في أغلب سور القرآن الكريم لتعلن بأكثر من وجه وبأساليب متعددة شخصية المسؤولية الإنسانية وهي تحدد المبدأ بتفاصيله وجزئياته ليتأكد الموقف الإسلامي. لأنه موقف مستمر يستوعب حدود الزمان والمكان. فالمسؤولية شخصية محضة حيث لا تحمل نفس حمل أخرى لا تخفيفاً عن نفس ولا تثقيلاً على أخرى ـ على حد تعبير سيد قطب ـ فلا تملك نفس أن تخفف من حملها أو وزرها، ولا تملك نفس أن تتطوع فتحمل عن نفس شيئاً.

ولكن هل هذا المبدأ ينسحب على المسؤولية في الدنيا والآخرة، أو هو مبدأ أساسه مسؤولية الإنسان أمام الله في الآخرة فحسب؟ لقد أثار ذلك الإمام القرطبي في تفسيره لآية: ﴿ ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزرَ أُخرَى ﴾ من سورة الأنعام، وبعد أن عرض لبعض الآراء قال: «قلت: ويحتمل أن يكون المراد بهذه الآية في الآخرة وكذلك التي قبلها ـ أي آية: ﴿ولا تَكسِبُ كُلّ نفسٍ إلاَّ

عليها ﴾ ـ». والذي نراه في هذا الصدد ما يلي:

١ ـ إن النصوص القرآنية ومن بينها الآيات التي جاءت في سورة الأنعام وفسرها «القرطبي» هذه النصوص جميعاً جاءت عامة تشمل المسؤولية في الدارين الدنيا والآخرة. بل هي تشمل جميع أنواع المسؤوليات دينية كانت أو خلقية أو قانونية. فتخصيص هذه الآية وغيرها بالمسؤولية الأخروية يأتي بلا مخصص.

٢ ـ إن مبدأ شخصية المسؤولية ينبغي أن يسود من باب أولى في دنيا الناس، حيث تتصارع الشهوات والأهواء، ولا بد من ضوابط تمنع من امتداد المسؤولية بغير حد، وإنزال العقوبات على الأبرياء بغير تحديد، فعدالة الله يوم الحساب ليست بحاجة إلى مبادىء، بل إن تقريرها هو من فضله ورحمته، أما حين يقف الإنسان أمام محاكم البشر، فإن شخصية المسؤولية بند ومبدأ ضروري وهو ما يستحق كل هذا العناء البشري الذي بذل في سبيل تحقيقه، ويكفي للتدليل على أهمية ذلك الحديث المفصل في القرآن الكريم عليه.

يؤكد ذلك ما نقله عن أبي بكر ابن العربي في المجلد الثاني من مؤلفه الهام «أحكام القرآن» وهو يعرض لهذه الآية من سورة الأنعام: ﴿ ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزرَ أُخرَى ﴾ والتي كانت محور حديث القرطبي يقول ابن العربي: «وهذه حكم من الله تعالى نأخذ به في الدنيا والآخرة وهو ألا يؤخذ أحد بجرم أحد».

وخلاصة قولنا في شخصية المسؤولية في القرآن الكريم أنها مبدأ إلٓهي عام عرض له القرآن الكريم في تفاصيله وجزئياته وحققه في أحكامه وتشريعاته وجعل أمر الحياة يستقر عليه ولا يستقيم إلا به، وهو مبدأ نأخذ به في الدنيا والآخرة، وتطبيقه عام أمام محاكم الناس في الأرض وأمام الله في يوم الحساب يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم. وحين ينعكس هذا المبدأ على سلوك الناس، وحياة المجتمع، وعلاقات الدول،

وروابط الشعوب، فإن نتائجه سوف تكون خيراً على الكون كله، فسوف يطمئن الإنسان كفرد لا يقلقه أمر العقاب على أفعال غيره. وسوف يطمئن المجتمع على أنه لن يحاسب إلا على ما كسبت يداه، وسوف تطمئن الجماعات والدول عندما يسود فيها ميزان الحق والعدل، لأن غير ذلك يصبح غير متوافق مع الفكرة الأساسية للعدالة الإنسانية والعدالة الإلّهية على حد سواء.

العزلة والحضارة
ملاحظات وتساؤلات

تمهيد:

في مقاله المنشور في العدد **٣٢** من المسلم المعاصر وعنوانه «الحضارة قبل أن تولد» يحدد الأستاذ الدكتور عبد الحليم عويس علاقة ضرورية بين العزلة والحضارة ويصوغ قانوناً عاماً يمثل الموضوع الأساسي لمقاله وإن ضم في ثناياه قضايا أخرى كثيرة، ونستأذن المفكر الصديق في التعقيب المفصل على الموضوع الأساسي، وفي التعليق الموجز على أمرين هما: الحضارة المسيحية التي ينفيها، ومشكلة المصطلح.

١ - العزلة والحضارة:

الحضارة ظاهرة معقدة، وتحليلها بالنظرة ذات البعد الواحد، أو القانون الصارم الذي يتحكم في الفعل الحضاري لم تعد معطيات علمية تتسم بالدقة، والنزعة التأملية للحضارة والتاريخ تقود أصحابها إلى أنساق فلسفية وأبنية فكرية أساسها ذاتي وشخصي في ميدان يحتاج إلى مزيد من الموضوعية حتى يصبح علماً بالمعنى الدقيق للكلمة، ومن هذه الزاوية تعرضت نظريات توينبي واشبنجلر وماركس وكولنجوود وغيرهم لنقد المؤرخ المحترف.

والدكتور عبد الحليم عويس دفاعاً منه عن وجود حضاري سليم

للإنسان المسلم يصوغ قانوناً صارماً لنشوء الحضارة يجعل العزلة مرحلة ضرورية لكل قائد مبدع، ولكل حضارة، فإلى أي مدى يصح هذا القانون؟ إن العزلة ـ الفردية والجماعية ـ لم تدرس بعد على المستوى الفلسفي دراسة تحليل وتأصيل تكشف أبعادها الفكرية، وأسبابها النفسية، ونتائجها الاجتماعية، وصياغة القانون من خلالها ـ دون فحص الوقائع الجزئية واستنطاق الأحداث واستقراء الواقع ـ هو تأمل محض، وهذه النزعة التأملية في فهم العملية الحضارية أفضت إلى أمرين كلاهما لا يمكن التسليم به.

الأمر الأول: إسناد العملية الحضارية في دور التكوين إلى محرك وحيد يعوزه التحقق لأن العزلة غير ممكنة يقول وايتهد: «وكما لا يوجد فرد يحيا منفرداً بنفسه فكذلك الجماعات لا يمكنها العزلة وإلا كانت تتراجع إلى حالات البدائية»[1].

إن الحضارة مفهوم ديناميكي وهي تفتح وصيرورة، والعزلة سكون أو كما يقول «برديائف» إنها مرادفة للجحيم والعدم ولا يمكن تصورها إلا عن طريق السلب[2]. . فكيف يأتي المتحرك من الساكن؟ أو الوجود من العدم؟.

الأمر الثاني: هذه النزعة إلى التعميم، والتي تجعل من ملاحظة خاصة بحالة معينة قانوناً عاماً يستوعب الظواهر الحضارية كلها، وقد حذر العالم الفرنسي «جوستاف لوبون» من هذه النزعة وقال: إن أكبر الأسباب التي تؤدي بنا إلى الخطأ هو تلك النزعة إلى التعميم فهي تؤدي إلى أحكام متناقضة تناقضاً يجعل الحقيقة أمراً يصعب تمييزه[3]. والعزلة حتى في معناها اللغوي ليست خلاقة ولا إيجابية بل هي سلب ونفي، والعزلة المطلقة في مفهومها

(١) ا. هـ. جونسون: فلسفة وايتهيد في الحضارة ـ ترجمة عبد الرحمن ياغي بيروت ١٩٦٥ ص ٣٧.

(٢) بردیائف: العزلة والمجتمع ـ ترجمة فؤاد كامل القاهرة ١٩٦٠ ص ١١٧.

(٣) جوستان لوبون: فلسفة التاريخ ـ ترجمة عادل زعيتر القاهرة ١٩٥٤ ص ٦٠.

الفلسفي ترادف الموت، وهذا المعنى في العزلة أبرزته الفلسفة الوجودية لدى كيركجور وهيدجر وسارتر وغيرهم، بل إن فلسفة الوجود التي بشر بها كيركجور وأقام بنيانها النهائي هيدجر ترى أن الوجود الحقيقي هو وجود الذات، وأن كل ذات في عزلة تامة عن غيرها من الذوات فإذا ما خرجت الذات عن عزلتها كان في ذلك سقوطها[٤].

وهذا الموقف هو الأساس الفلسفي الذي أقام عليه اشبنجلر فلسفته في الدائرة المغلقة حيث كل حضارة مغلقة على نفسها وهي كائن عضوي موصد لا يعرف غيره ولا يستطيع فهمه أو الاقتراب منه. وواضح ما في هذا القول من مغالاة فإذا كان صحيحاً أن لكل حضارة روحها الخاص فإن هجرة الأفكار في الزمان والمكان تجعل الدائرة الحضارية المغلقة مجرد دائرة وهمية «فالتاريخ يصنع جزئياً بواسطة حركة الأفكار» كما يقول جلبرت هايت[٥] وهذا التاريخ المتحرك هو الحضارة، والعقل المغلق علامة على الارتداد إلى البدائية.

ونحن ندرك الفارق بين الانغلاق الحضاري عند اشبنجلر والاعتكاف الذي يقول به الدكتور عبد الحليم فالأول قانون طبيعي للحضارة باعتبارها كائناً عضوياً بينما الاعتكاف شرط لتكوين الحضارة ونقائها ولكن اشبنجلر والدكتور عبد الحليم يتشابهان في الميل إلى التعميم وتجمعهما النظرة التأملية للحضارة والتاريخ.

العزلة عند توينبي:

ولا شك أن الدكتور عبد الحليم كان يتأمل ـ على نحو ما ـ ما كتبه توينبي عندما انتهى إلى أن العزلة والاعتكاف أساس المرحلة التمهيدية في حياة كل حضارة فهل قال بذلك توينبي فعلاً؟ إن فكرة العزلة عند توينبي

---

(٤) عبد الرحمن بدوي: اشبنجلر القاهرة سنة ١٩٤٥ ط ٢ ص ٨٩.

(٥) جلبرت هايت: هجرة الأفكار ـ ترجمة شفيق أسعد القاهرة ١٩٥٥ ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

ـ كما لاحظ بحق الدكتور عبد الحليم ـ فكرة عارضة وهو لا يقيم على أساسها العملية الحضارية وإنما يستخدمها عند تحليله لدور البطل ومكانه في التاريخ.

والفكر الحضاري عند توينبي يقوم على مبدأين:

المبدأ الأول: التحدي والاستجابة: وهو وحده الذي يتعلق بالعملية الحضارية ويمثل المنهج التاريخي عند توينبي يقول في ذلك: «أعتقد أن الحضارات تبرز إلى الوجود وتسير في طريق النمو إذا استطاعت أن تستجيب بنجاح إلى ضروب التحدي المتوالي الذي يواجهها وهي تنهار وتذهب ريحها إذا عجزت عن مواجهة هذا التحدي»[٦]، ففكرة التحدي والاستجابة ـ كما قيل ـ تؤدي دوراً رئيسياً في تصوير توينبي للتطور، وهي نفسها التي استند إليها في إلقاء الضوء على العلاقات الدولية، وأخيراً في تبيان وجهة نظره بشأن طابع الحضارة الغربية ومستقبل الإنسانية بصفة عامة[٧].

المبدأ الثاني: الانسحاب والعودة: وهو لا يتعلق بنشوء الحضارة بل بدور البطل في التاريخ يقول توينبي: «إن التجلي باتخاذ طريق الاعتزال يصبح بلا غاية ويعدو لا معنى له اللهم إلا إذا أصبح توطئة لعودة الشخصية المتجلية إلى الوسط الاجتماعي الذي وفدت منه أصلاً، ويتضمن الوسط البيئة الأصلية للحيوان الاجتماعي، ولن يستطيع الإنسان التغرب عن هذه البيئة.. إلا إذا أنكر صفته البشرية فيغدو مصداقاً لعبارة أرسطو إما وحشاً أو إلّهاً»[٨]، وهذا الاعتزال لدى الأفراد ليس هو جوهر الحركة ولا غايتها بل كما يقول توينبي نفسه: «إن العودة هي جوهر الحركة برمتها، كما أنها علتها النهائية»[٩].

---

(٦) توينبي: الحضارة في الميزان ـ ترجمة أمين الشريف القاهرة ص ٦٠.
(٧) فؤاد محمد شبل: توينبي مبتدع المنهج التاريخي الحديث القاهرة ١٩٧٥ ص ٣٧.
(٨) توينبي: مختصر دراسة التاريخ ـ ترجمة فؤاد شبل القاهرة جـ ١ ص ٦٣.
(٩) المرجع السابق ص ٦٨.

بل إن فكرة الاعتزال هذه ليست ظاهرة إنسانية فحسب بل هي ظاهرة عامة في الحياة العضوية وتتبدى للإنسان في حياة النباتات كما شرح توينبي. ولسنا بصدد دراسة انتقادية لفكر توينبي بل ألمعنا إليه بقدر مساهمته في الفكرة الرئيسية عند الدكتور عبد الحليم ونوجز موقفنا منه فنقول مع الأستاذ «وولش» عن توينبي: «إن كثيراً من أفكاره الرئيسية مثل التحدي والاستجابة والانسحاب والعودة قد خيبت الآمال لعدم دقتها»(١٠).

إن الدعوة إلى الاعتكاف والانكفاء على الذات ـ مع اعترافنا بأهمية الدوافع إليها ـ تبدو لنا غير دقيقة وغير ممكنة وأيضاً خطرة.

أولاً ـ عدم الدقة:

لو تصورنا في بعض الحالات حدوث أسبقية زمنية بين العزلة والحضارة ـ وهو ما لا نسلم به ـ فإنه في حالات كثيرة انبثقت الحضارة عن الاتصال لا الانعزال بل إن جوهر الحضارة هو التفتح والصيرورة والاتصال وليس العكس.

ثم إن هذه الأسبقية الزمنية ـ مع افتراض وجودها ـ لا تعطينا أية دلالة سببية بحيث يصبح ميلاد الحضارة ـ وفقاً لقانون حتمي ـ لا يتم إلا على أرض العزلة.

ثانياً ـ عدم الإمكان:

وعدم الإمكان ليس عائقاً وقتياً نتيجة ثورة الاتصال المعاصرة في عالم أصبح «قرية الكترونية» بل هو يستوعب الإنسان في رحلته التاريخية، ذلك أن الوعي الذاتي يقتضي الشعور بالآخرين، فهو اجتماعي في أعمق أعماق

(١٠) و. هـ. وولش: مدخل لفلسفة التاريخ ـ ترجمة أحمد حمدي محمود القاهرة ١٩٦٢ ص ٢٢٧.

طبيعته الميتافزيقية، وما دامت حياة الإنسان تعبيراً عن الأنا فإنها تفترض وجود الآخرين، ووجود العالم ووجود الله، وانعزال الذات انعزالاً مطلقاً ورفضها الاتصال بأي شيء خارجاً أو «بالأنت» عبارة عن انتحار، ووجود الأنا يصبح مهدداً كلما أنكر الوجود الكائن فيه لذات أخرى أو للأنت، فالاتصال بالعالم الموضوعي ـ الماضي والحاضر والمستقبل ـ شرط للوجود الحضاري للإنسان[11].

وكما يقول أحد المفكرين: «لا يصبح من مفاهيم الحضارة موضوعاتها إلا ما كان قابلاً للنزوح من شعب إلى شعب ومن جيل إلى جيل، أما ما كان خاصاً أو محلياً إلى حد بعيد وما لا يقبل الانتقال فلا يدوم إلا بقدر ما تدوم الموضات»[11].

ثالثاً ـ أخطـار العزلة:

ولو تخلينا عن استحالة العزلة وتصورنا إمكانها فإنها على تعبير أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد ـ تحمل في ثناياها مخاطر غير محسوبة[12] ـ.

وأهم هذه المخاطر ـ من وجهة نظرنا ـ فقدان الرؤية الصحيحة «لأن الانعزال أو التجنيب على أي صورة كان إنما يعبر عن حالة لا يتبين المرء فيها نفسه من خلالها كما هي ولكنه شيء آخر يحل محلها»[13] وفقدان الرؤية الصحيحة يدفع المعتزل إلى أمرين أحدهما مر.

الأول : الشك في قدراته والتشاؤم المسيطر على وجوده «فليس ما هو أكثر هدماً من الانطواء على الذات واستغراق الأنا في نفسها وهي في حالاتها المختلفة تنسى «الآنات الأخرى» والعالم والمجموع،

---

(١١) بردياثف: العزلة والمجتمع ـ المرجع السابق ص ١١٣.

(١٢) أحمد كمال أبو المجد: الحضارة في طريق النمو، نشر في العدد ٣٤، المسلم المعاصر.

(١٣) علي شريعتي: المدنية والحضارة، المسلم المعاصر عدد ٣٣ ص ٧.

وبكلمة واحدة تخفق هذه الذات في العلو على نفسها»[١٤] وتصبح العزلة أو الانسحاب حالة مرضية وليس شرطاً لنشوء الحضارة بل إن هذا الاعتكاف كما يقول الدكتـور كمال أبو المجد يعـزل أصحابه ويضعهم خارج دائرة الحركة والصراع والتأثير.

الثاني : المغالاة في تقدير الذات ـ وكم نعاني من ذلك ـ وهذه المغالاة هي سبب الإخفاق في إقامة جسور التواصل مع الآخرين سواء عن تعال أو عن خوف «وإخفاق الذات في إقامة العلاقة مع النحن. والشعور الحاد بالقلق والعزلة الذي ينشأ عن هذا الإخفاق يمهد الشعور المتزايد بنفسها»[١٥] الأمر الذي يجعلها ذاتاً مغلقة ضيقة الأفق ينقصها التسامح وهو كما يقول وايتهد «شرط لا بد منه لنمو الحضارة وتطورها، وبغير التسامح يهدر كثير من الخبرة الإنسانية القيمة»[١٦].

ومن الخطأ أن نتصور أن سلامة الحقيقة الدينية لدينا تكفل انفرادنا بالحقيقة المعرفية، فالأولى وحي، والثانية عقل، الأولى يملكها كل مصدق، والثانية يملكها كل متعقل، بل إن الحقيقة الدينية ذاتها قد تعاني كثيراً من سوء فهم أصحابها لها وسوء تصويرهم لعقائدهم وسوء تمثيلهم لها في الحياة العملية وقد أدرك مصلحونا في كل العصور هذه الحقيقة فهذا أحد علمائنا المحدثين يقول وهو يدعو إلى الإصلاح: «وقد يسبق غير العارفين بأدب الشرع إلى بعض نظم مدنية أو فنون حيوية، فلا حرج على إخوان الإسلام أن يحاكوا غير المسلمين ويعملوا على مثالهم فيما يحسن في نظرهم من هذه النظم أو الفنون، فإن إحجامنا عن أخذ ما بأيدي المخالفين من المعارف والنظم المفيدة في هذه الحياة يفضي بنا ـ كما قـال أبـو حامد الغزالي ـ إلى

---

(١٤) بردياثف: العزلة والمجتمع المرجع السابق ص ١٤.

(١٥) المرجع السابق ص ١١٥.

(١٦) فلسفة وايتهد في الحضارة المرجع السابق ص ٣٦.

أن نحرم من كل صالح سبقونا إليه»(١٧).

بهذه السعة في الأفق ينبغي أن نأخذ قضية الحضارة بلا عزلة ولا اعتكاف وإنما تواصل واتصال لأن في الحركة تكمن الحقيقة الحضارية، وقد صدق أمير البيان شكيب أرسلان حيث يقول. . . : لم نجد مدنية واحدة من مدنيات الأرض إلا وهي رشح مدنيات سابقة، وآثار آراء اشتركت بها سلائل بشرية، ومجموع نتاج عقول مختلفة الأصول، ومحصول عشرات ألباب متباينة الأجناس(١٨).

٢ ـ الحضارة المسيحية:

ولن أطيل في هذا التعليق ـ لأنه يستحق بحثاً خاصاً ـ ولكني أتساءل هل الحضارة صفة أم حالة؟ وما هـو الضرر من إطـلاق اسم الحضارة المسيحية على حضارة كونية بناتها مسيحيون أياً كان موقفنا من سلامـة إيمانهم؟.

إن الإسلام كشريعة يطالبنا بل يأمرنا بالنظر إلى أهل الكتاب والتعامل معهم على أنهم أهل شريعة بل إنه في الجانب الشخصي والعقدي يحترم عقائدهم ويترك لهم تطبيقها حتى في ديار الإسلام.

ولا ينبغي أن يكون موقفنا العقدي حائلاً دون فهم واستيعاب مواقف الآخرين، لا شك أن الحضارة المسيحية تبادلت التأثير والتأثر مع الحضارات السابقة بل إنها تضم في جنباتها وثنية اليونان والرومان ولكن أصحابها أهل عقيدة ولم تكن الصبغة المادية التي تتسم بها حضارتهم لتمنع تصورهم للآخرين ومواقفهم من خلال هذه العقيدة ونظرة واحدة إلى العلاقة بين الغرب والإسلام تؤكد مدى تغلغل الموقف الديني في حياتهم وحضارتهم.

---

(١٧) محمد الخضر حسين: الدعوة إلى الصلاح. القاهرة ١٣٤٦ هـ ص ٨٢.

(١٨) شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، القاهرة ١٣٤٩ هـ ص ٨٠.

وتعجبني في هذا الصدد تلك التفرقة التي قال بها «ليسنج» في مؤلفه «تربية الجنس البشري»[١٩] حيث يفرق بين دين المسيح والدين المسيحي، والأول ـ في نظرنا ـ لا يمكن معرفته إلا من خلال النص القرآني، أما الثاني فهو تلك العقائد المركبة والمواقف المتراكمة والتاريخ المتقادم لتلك الجماعات التي اعتنقت المسيحية.

وعلى الرغم من أن المتشككين في صحة الكتب المقدسة أو حتى في الوجود التاريخي للسيد المسيح ذاته كانوا غالباً من الملاحدة أو المتمردين على المقررات الكنسية بداية من «أبيلارد» أحد آباء الكنيسة في العصر المدرسي حتى «أرنست رينان» في القرن التاسع عشر والعشرين، إلا أن وجههم العقائدي ـ الذي هو جوهر تكوينهم الحضاري ـ يبدو واضحاً فجأة عندما يتعاملون مع الإسلام أو يتحدثون عنه وهو وجه رسم قسماته في لوحة معبرة «أرنست رينان» عندما قال: «إن الشرط الجوهري لنشر الحضارة الأوربية. . . هو زوال الإسلام، وستظل الحرب قائمة في هذا المضمار، ولن تنتهي إلا عندما يموت آخر ولد من ذرية إسماعيل بؤساً، أو عندما يدحره الإرهاب فيتقهقر حتى قلب الصحراء».

إن الحضارة المسيحية حقيقة أياً كان موقفنا من صحة انتمائها التاريخي إلى المسيح، والمسيحية التي استمع إليها الحواريون. وأخيراً أتساءل لماذا يقول الأستاذ الدكتور عبد الحليم عن المسيح أنه جملة غير تامة؟ حقاً لقد استوقفني هذا التعبير ولا زال مستغلقاً عصياً على الفهم، إن الأنبياء جميعاً كل في مكانه وزمانه جملة تامة، وجميع الرسل في البناء الإلّهي العام للعقيدة الشاملة لبنات في هذا البناء وقد عبر عن ذلك رسول الله ﷺ في حديث: «إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون ويقولون: هلا وضعت هذه

---

(١٩) ليسنج: تربية الجنس البشري ـ ترجمة د. حسن حنفي القاهرة ١٩٧٧ ص ٣٠٢ ـ ٣٠٥.

اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين». رواه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فالمسيح في مكانه وزمانه كان رسولاً أتم دوره، ورسالته أحدثت ثورتها، أما في العقيدة الشاملة فهو مثل مثل الرسل جميعاً حتى الرسول الخاتم محمد ﷺ لبنات في البناء الإلٓهي الشامخ.

٣ ـ مشكلة المصطلح:

لقد استخدم الدكتور عبد الحليم عويس مصطلحات لها مضامينها الدقيقة في العلوم الطبيعية مثل «رحم الحضارة» و«جنين الحضارة»، وهي اصطلاحات يميل إليها كثيراً وسبق له استخدامها في مقالات أخرى بل إن القارىء لكتابه القيم «الإسلام أولاً» يراها تتناثر في فصوله المختلفة فماذا يعني بهذا الاستخدام؟.

إن هذا المصطلح لا يوضح الفكرة بل يزيدها غموضاً، ونتساءل هل يعني هذا الأسلوب في التناول التاريخي أن الدكتور عبد الحليم يسوي بين العالم الحضاري والعالم العضوي؟ لقد فعل ذلك «تين» وقال في مقدمة كتابه «أصول فرنسا المعاصرة»: إنه يدرس تحول فرنسا من حيث هو نتيجة للثورة الفرنسية كما لو كان يدرس «تطور حشرة»[٢٠]. . . ونحن لا نعتقد ذلك لأن إيمان الدكتور عبد الحليم بمنهج «تين» لا بد أن يسبقه اقتناع كامل بنظرية «داروين» وهو ما نعلم أن الدكتور عبد الحليم يرفضه تماماً.

إننا نعتقد بضرورة تحديد المصطلح ونؤمن بأن لكل علم لغته وأن الخلافات الكثيرة التي شهدتها ساحة الفكر الإسلامي أهم أسبابها عدم تحديد المصطلح، ولعلنا نسترشد بكلمة «فولتير» الشهيرة: «إذا أردت أن تتحدث معي فعليك أن تحدد مصطلحاتك».

---

(٢٠) أرنست كاسيرز: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ـ ترجمة د. إحسان عباس بيروت ١٩٦١ ص ٥٩ ـ ٦٠.

العمل الفكري الإسلامي
بين التنسيق والارتجال

الذي يحاول رصد حياتنا الثقافية، وما يبذل فيها من جهود، وما يموج داخلها من حركة، يشهد ظاهرة خطيرة، تجعل أغلب جهودنا حرثاً في الماء، وهذه الظاهرة هي العمل المرتجل، والارتجال آفة كل تحرك عملياً كان أو فكرياً، فهو يبدأ من نقطة خاطئة وينتهي إلى نهاية ليست مرغوبة، ولأسباب كثيرة فإن الجهود التي تبذل لا يمكنها أن تتوحد في طريق أو مؤسسة، بسبب اتجاهاتها الفكرية، وتوزيعها الجغرافي والأهم من ذلك كله تباين مصادر التمويل.

والساحة المعرفية الإسلامية، ألفت لعصور كثيرة، الحياة في ظلمات الجمود منذ ادعى البعض إغلاق باب الاجتهاد، ولم يكن الاجتهاد مجرد باب مفتوح يغلق فيحجب الضوء والهواء فحسب، بل إنه عقول توصد فتقيد حركة الحياة في المجتمع ويتوقف نهر التفكير ويسود في الوجود الجماعي للإنسان جو من الركود المتخثر، وسكون أشبه بالموت وأشد تعذيباً منه، وعندما أقبل علينا القرن الثامن عشر، وبددت بعض ظلماته إشراقات هنا وهناك تعيد للعقل المسلم دوره، وتفتح أمام الاجتهاد ميادينه وآفاقه، عندما حدث ذلك تفاءل الكثيرون واستبشرت الجماهير الظامئة المغلوبة على أمرها في العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه، ولكن الاستعمار المعلن والخفي، رأى في هذا التحرك خطراً على وجوده فسعى بكل سبيل ومن كل جانب ليجهض

نتائج هذه الصحوة، حتى لا تصل إلى غايتها وتضل عن أهدافها، وللأسف فإنه قد نجح في سعيه وغلب عالمنا الإسلامي على أمره، ولم يكن الاحتلال العسكري هو أخطر هذه النتائج وأشدها فتكاً، بل كانت هموم المثقفين المسلمين أكبر من ذلك بكثير، لأن العقل إذا أحكم من حوله الـوثائق وأوصدت أمامه الآفاق وسدت منافذ التفكير عليه بأغرب رتاج، أحس بسقوطه في دائرة اللاأهمية، ففقد دوره وفقد ثقته بالنفس.

ولعل الانفصالية الفكرية في حياتنا هي مجرد تصوير لأحد هموم المثقفين الذين تفرقوا أيدي سبأ فكراً وسلوكاً وأصبح لكل منهم طريقه ومنهجه، واختياراته وقناعته، وثقافاته واتجاهاته، فأصبح التنسيق الثقافي متعذراً، والاجتماع على حدود دنيا لأولويات العمل الإسلامي من الأمور المعقدة إن لم تكن المستحيلة.

وانعدام التنسيق يمثل إحدى سلبيات العمل الإسلامي المعاصر على مستوى الفكر والتأصيل وعلى مستوى الواقع والحركة فيه، إن انعدام التنسيق جعل الجهود التي تبذل قاصرة عن الوفاء بمطالبها، أمامنا منهج في الفكر والتقدم طموح. وعند كل وقفة نقفها نقدم فيها كشف الحسـاب، نجد الخطوات البطيئة والغير منتجة هي السمة والتي تشترك فيها كل التحركات الفكرية الإسلامية، ولو تأملنا جانباً واحداً على سبيل المثال وهو حركة الترجمة، إنها تسير على غير هدى وتتم كيفما اتفق الأمر الذي يجعل كثيراً من الأعمال الهامة في العالم كله لم تحظ بالتقديم والعـرض أو النقل والترجمة كما هو مرجو، دائماً تتكرر الأعمال المترجمة، ففي مصر تكرار لما ترجم في بيروت، وفي سوريا تكرار لما ترجم في بيروت، والفارق في الدرجة أو المستوى فحسب، وكان الأفضل لنا جميعاً لو تم التنسيق بين جميع الجهات المعنية والقائمة على أمر الترجمة أفراداً وجماعات، حتى يتم اختيار مجموعات معينة من الكتب العالمية المطلوب ترجمتها وفق احتياجات فكرية فعلية ثم يناط إلى جهة أو مجموعة من المترجمين توزيع العمل فيما

بينهم لأن توحيد الجهود هو أقصر الطرق للوصول إلى نتائج إيجابية في أي ميدان.

ولا أريد أن أعدد الأعمال الفكرية التي ترجمت ولا أن أقدم إحصاء يكشف عن الجهود المكررة في هذا السبيل، فالذي يتابع الحركة الثقافية في عالمنا الإسلامي سوف يرى بسهولة ووضوح مدى الصعوبات التي يخلقها هذا التكرار، ومدى الجهود الضائعة في وقت نحن فيه في مسيس الحاجة إلى كل لحظة من الوقت وكل نبضة من الفكر. وليس هذا التكرار للأعمال والضياع للجهود، إلا تعبيراً صارخاً عما يسود حياتنا الفكرية في اتجاهاتها المختلفة من ارتجال وتخبط، كنا في غنى عنهما لو حاولنا أن نتجنب النظرة الإقليمية الضيقة أو النظرة الفردية الأنانية، ومثال الترجمة حقيق بأن يكشف لنا أهميتها، خاصة وأن في البعد التاريخي لحركة الترجمة في الحضارة الإسلامية ما يكشف لنا مدى بعد النظر الذي تمتع به أسلافنا أنهم لم يتركوا الأمور تسير على هوى أصحابها فتتفرق بهم السبل بل تحركوا وفق منهج، وترجموا وفق خطة، وعملوا على أساس أولويات، وكان ذلك كله سياجاً من الضمانات القوية التي جعلت جهودهم لا تضيع هباء في صحراء الارتجال القاتل، بل كانت هذه الحركة إحدى الأسس القوية التي أقيمت على أساسها الحضارة الإسلامية، وأياً ما كان دور ما ترجم من فكر في صياغة البناء الفكري الإسلامي، فإن سياسة النوافذ المفتوحة التي اتبعها رجال الحكم والفكر في القرون الإسلامية الأولى كانت ثمراتها يانعة. ولم تكن الحضارة الإسلامية بدعاً من الحضارات بل إنها أخذت وأعطت، وجاءت بجديد مبتكر وجددت قديماً في حاجة إلى إعادة اكتشاف أو تكرار محاولة. وهكذا الجهد الإنساني في كل عصر وجيل، وهجرة الأفكار وميراث البشرية لا أثر لهما على شخصية الجماعات، وتفرد الحضارات، فعلى الرغم من ذلك كانت للحضارة الإسلامية شخصيتها المستقلة وملامحها المتفردة وقسماتها المميزة.

والسؤال المطروح إذن على هدى من هذه التجربة التاريخية إلى أي

مدى يظل الارتجال طابع عملنا الفكري؟ وما هي الوسائل التي ينبغي أن تبذل لتجاوز هذا الواقع القاحل؟.

كما قلنا إن الارتجال حقيقة واقعة في حياتنا الفكرية لا سبيل إلى إنكارها، ولكن الاعتراف بها هو الخطوة الأولى في سبيل تلافي هذا الارتجال والخروج من الدائرة المغلقة التي نسقط فيها كلما عشنا حياة مرتجلة في الفكر والعمل.

والارتجال كعيب فكري فينا لا يتجاوز على المستوى الجماعي فحسب بل إننا كأفراد في مسيس الحاجة إلى التنسيق والنظام في حياتنا الفكرية، وأعمالنا اليومية، وقضايانا العامة. فالارتجال قاسم مشترك يصل بين هذه الجهود ويبدد الكثير من الطاقات التي لم تعد مهملة أو معطلة وإنما تعمل في غير الاتجاه السليم، وتسفر عن تقهقر في حركتنا الاجتماعية، وعودة إلى الوراء في عملنا الفكري.

وقد قيل مرة في وصف العرب أنهم اتفقوا على ألا يتفقوا، ولم يكن هذا الوصف الساخر إلا تعبيراً عن حقيقة قائمة في حياتنا السياسية والدولية، سرعان ما انتقلت إلى حياتنا العقلية وحياتنا الاجتماعية، الأمر الذي جعلنا في نهاية المطاف نقف في مكاننا المتأخر من مسيرة الإنسان ونتساءل عن أسباب هذا التوقف الطويل، ومعرفة الأسباب لا تحتاج إلى بعد نظر أو كثير بحث وتنقيب، بل إننا نعلنها كل يوم على رؤوس الإشهاد بمواقفنا المتعارضة وأعمالنا المتصارعة ودولنا المتحاربة، نعلنها كل يوم ونقول للجميع إن حياتنا الفكرية يسودها الارتجال وعدم التنسيق ولكننا نتغافل عن ذكر هذه الأسباب لأنها كامنة فينا متداخلة في أعماقنا ووجداننا، ونسيج أفكارنا والإنسان يخجل من أن يعرّي نفسه أمام نفسه، وقد آن الأوان لكي نطرح رداء هذا الخجل المدمر ونستعيد الكثير من أصالتنا، ونستخدم تلك المؤسسات والأجهزة التي أنشئت من أجل التنسيق بين حركة الفكر العربي والإسلامي وأعلنت مواثيقها وأشهرت أفكارها ثم أصابتها غفوة طويلة، لقد آن الأوان لأن تبعث هذه

المؤسسات من مرقدها وأن تتاح لها الفرصة لتحقق أهدافها وأن نكون نحن المفكرين المسلمين أقوى أدواتها للوصول إلى غايتها، إن العمل على اختلاف صوره وتنوع أشكاله هو في النهاية جهد بشري وطاقة إنسانية، فإذا ما تجاهلنا الإنسان حقيقةً ودوراً فليس من سبيل إلى الوصول، فالوسائل والغايات في الحياة الإنسانية إنما ترتبط بالإنسان باعتباره المحور الرئيسي في الحركة كلها وعلينا أن نوقظ هذا الإنسان وأن نبعث فيه روح التعاون والوحدة والتنسيق، وأن نحول بينه وبين الارتجال في الفكر، والارتجال في الحياة، فإن التقدم مع التنسيق والتأخر مع الارتجال وما يسود حياتنا في الفكر من ارتجال هو أصدق دليل على ما نقول.

إسلامنا والمنصفون في الغرب

لم يكن الاستشراق ـ وهو يخطو إلى عالمنا لأول مرة ـ إلا دعوة صريحة للسيطرة العسكرية علينا، فكان المستشرقون طليعة الجيش الغازي، يمهدون له الطريق، ويفرشون له العقول، ويجمعون له ما أمكنهم من الأنصار والأعوان، فهذا ينصره بقلمه الذي يتبنى الغرب علماً وفكراً، وهذا ينصره بتخذيل أمته أو توجيه بصرها بعيداً عن حقيقة ما يجري على الساحة، هكذا كان المستشرقون في أول لقاء مع الفكر الإسلامي كانوا مبشرين غايتهم أن تهتز الطاقة العقائدية في المجتمع المسلم، لأنهم يئسوا من تحويله عن الإسلام.

وكانوا أيضاً كتاباً ومؤرخين مهمتهم أن يصوغوا التاريخ والحياة لدى المسلمين على نحو يبتعد بهم عن حقيقة الإسلام، فكتبوا تاريخاً لفقوا رواياته واعتمدوا الضعيف من مصادره واستندوا على رجال جرحهم واقعهم قبل أن يرفضهم مؤرخو الإسلام.

وكان طبيعياً لمقاومة هذه الهجمة الفكرية أن يعيش الفكر الإسلامي في مرحلة دفاعية، والموقف الدفاعي له إيجابياته التي لا تنكر، وسلبياته التي لا ينبغي تجاهلها.

وأول الإيجابيات في هذه المرحلة أن جهود العلماء المخلصين ـ سواء كانوا من حملة القلم أمثال الرافعي والعقاد ومحمد فريد وجدي أو كانوا من

طلائع الثوار في الفكر والعمل من أمثال محمد بن عبد الوهاب وشاه ولي الله وجمال الدين الأفغاني وغيرهم من تلاميذهم والمنتمين إليهم ـ استطاعت أن تبرز الحقيقة واضحة للأمة، وأن ترد وبحدة في بعض الأحيان على دعاوى المستشرقين وأباطيل الخصوم. وبعد حين من الدهر أدرك المستشرقون أن المواجهة في الميدان الإسلامي بالذات ليست من صالحهم فبدأت حدة التعصب في دراستهم تهدأ قليلاً، وبدأ أسلوبهم في الوصول إلى غاياتهم يتلثم، حتى ظن الكثير منا أنهم أصبحوا يتسمون بالحيدة والإنصاف. وبدأت حركة الترجمة لكتب المستشرقين وغيرهم تزداد، بل إن البعض منا كان يترجم الكتاب الأجنبي وفيه ما فيه من هجوم على الإسلام وترويج للأباطيل وتزييف للحقيقة ومع ذلك فلا يتحرج من نقله ونشره، ولا يكلف نفسه ولو قليلاً من الجهد لتنبيه القارىء إلى خطأ المستشرق أو للإشارة إلى خبيئة نفسه، ثم بدأ الغرب ذاته يعمل ـ كلما سنحت له الفرص السياسية ـ على أن يكلف بعض كبار الكتاب والمترجمين بنقل كتب معينة إلى العربية وهي كتب تخدم هدفاً للغرب أو تؤكد قيمة أو ترسخ في نفوس القراء من مثقفين وناشئة ما يتعارض مع عقيدته ودينه، وعلى سبيل المثال نذكر «مؤسسة فرانكلين» ونظرة واحدة إلى مجموعاتها العديدة التي ترجمت إلى العربية وأجزل العطاء لمقدميها ومترجميها ونشرت في أجمل أسلوب وأفضل طباعة، نظرة واحدة إلى هذه المكتبة الشاملة فسوف تجدها ـ إلا في القليل الذي تشذ بعض فصوله عن القاعدة ـ دعوة صريحة لإتباع المنهج الغربي أو للتأكيد على دور الغرب الحضاري والقيادي وأن الدنيا كلها لن تجد العلم أو المعرفة أو الحياة إلّا إذا ربطت مصيرها وحياتها بالغرب فكراً وسلوكاً وحياةً.

وبالمثل فإن الجانب السوفييتي أدخل أيضاً إلى عالمنا العربي مكتبة كاملة تنشرها ـ دار التقدم بموسكو ـ وفيها كتب العلم وكتب الأدب ولكنها كلها تعمل على ترسيخ ما ارتضاه السوفييت والشيوعيون من قيم وأخلاقيات ومن مبادىء وأفكار.

ووفقاً للظروف السياسية تسير حركة الترجمة إلى العربية ما بين مد

وجذر، فحين نرتمي إلى الغرب أو نعجب به تتدفق مطبوعاته المترجمة فتملأ السوق المحلية والقومية في كل العالم العربي والإسلامي وحين نرتمي إلى الشرق أو نعجب به تتدفق مطبوعاته المترجمة وبعضها مؤلف خصيصاً ليترجم إلى العربية ويؤدي دوراً مرسوماً لـه عند صانع السياسة في الكرملين.

وقد ألقيت نظرة فاحصة ـ وهذا مجرد مثال ـ على جميع ما ترجم من كتب ثقافية في مصر في الفترة ما بين ١٩٦٠ ـ ١٩٧٠ م سواء كان المترجم مسرحاً أو نقداً أو رواية أو تاريخاً إلى كل ألوان المعرفة كل هذا الكم الضخم المترجم إلى اللغة العربية ينتمي إلى العقائدية الماركسية حتى الكتاب الغربيين الذين ننقل عنهم، فنحن نترجم لوي أراجون الشيوعي الفرنسي وجارودي[١] المفكر الناقد الشيوعي وأسماء أخرى لامعة في سماء الفكر والأدب والتاريخ وكلهم ماركسيون أصلاء.

وهناك ظاهرة خطيرة سادت لدى المثقفين في بلادنا وهي الإعجاب بكل من يقول كلمة حق في بعض جزئيات التاريخ الإسلامي أو الفكر الإسلامي من أمثال جيبون وأرنولد توينبي وجوستاف لوبون وغيرهم، وإذا بنا نستشهد بآرائهم ونحمد لهم ونترجم كتبهم، والحق أن هؤلاء جميعاً حتى وإن قالوا كلمة صدق في بعض الأحيان هؤلاء جميعاً غربيون أصلاء لا يريدون إلا سيطرته سياسياً وفكرياً على كل أنحاء العالم، ويخافون تماماً من صحوة الإسلام ويحذرون أهليهم منها. ولنستمع إلى توينبي وقد صفقنا له طويلاً في العالم العربي والإسلامي، أرنولد توينبي هذا يحذر بني جنسه من صحوة الإسلام بمقولة رددها كثيراً في أساليب مختلفة فهو القائل: «إذا سبب الوضع الدولي الراهن حرباً عنصرية، يمكن للإسلام أن يتحرك ليلعب دوره التاريخي مرة أخرى.. وأرجو ألا يتحقق ذلك». بل إن «جوستاف لوبون» عالم

(١) أسلم هذا المفكر في السنوات الأخيرة وأصبح اسمه رجاء جارودي، ونحن نرحب بإسلامه فقد أراد الله له خيراً في خاتمة حياته ولكننا نحذر من منهجه الفكري فإنه لم يستطع إلا أن يكون أسير حضارته في كثير من الأفكار.

الاجتماع الفرنسي الذي ترجمت إلى العربية أغلب مؤلفاته لو قرأنا بإمعان كتابه الشهير «حضارة العرب» لرأيناه يسترسل في سرد الحقائق واستنباط العبر التي تحذر الغرب من أية غفوة قد يستغلها المسلمون والعرب في استرداد مواقعهم.

واستمع إليه يقول وهو يوجه كلماته وكتابه أساساً إلى أبناء الغرب يقول: «رغم ما بين الشعوب الإسلامية من فروق عنصرية فإنك ترى بينها من التضامن الكبير ما يمكن أن يشدها ويجمعها تحت راية واحدة في أحد الأيام»، هكذا يحذر لوبون أهله وعشيرته من عودة الإسلام، ونحن لا نحذر أهلينا وعشيرتنا من خطر هؤلاء المؤرخين.

فهم يقومون بدور مزدوج خطر علينا. . .

أوله إقناعنا بسلامة ما كتبوا وبصدق تحليلاتهم فنأخذ عنهم دون روية، ألسنا نعرف عنهم الحيدة والإنصاف؟.

وثاني هذا الدور أنهم بعد تنويمنا فكرياً يدقون على كل باب ليستيقظ به الغربيون على أية زاوية غفلوا عنها. حتى تظل حضارتهم هي الحضارة الكونية المسيطرة.

بل إن أرنولد توينبي يعود في مكان آخر ليحذر من الصحوة الإسلامية فيقول: «صحيح أن الوحدة الإسلامية نائمة ولكن يجب أن نضع في حسابنا أن النائم قد يستيقظ».

وليس توينبي وغوستاف لوبون وحدهما ـ من بين من أسميناهم بالمنصفين واحتفلنا بمؤلفاتهم أيما احتفال ـ ممن يدسون السم في الدسم في كتاباتهم بل هناك عديد من المؤلفين الألمان والأمريكان والإيطاليين ولهم أتباع وأشياع في العالم الإسلامي، وهناك كتاب آخرون ينتمون إلى الكتلة الشرقية ويسيرون في نفس الاتجاه.

وبعد، لقد أردت بمقالي أن أزيح النقاب عن حقيقة بعض من حملناهم على أعناقنا من مفكري الغرب واعتبرنا صدقهم في الكتابة عن بعض الحقائق التاريخية التي لا يفيد التكذيب فيها، اعتبرنا صدقهم هذا دافعاً إلى ترويج فكرهم وترجمة مؤلفاتهم وما كتب عنهم من رسائل ودراسات. نفعل ذلك كله دون أن ندري أننا نروج لفكر دخيل ونصفق لأناس يكيدون للإسلام كيداً، يصرحون بذلك في قليل من الأحيان ويخفونه في كثير منها ولكنهم في كل أحايينهم لا ينسلخون قيد شعرة عن الدفاع عن حضارتهم وإعلاء شأنهم والتأكيد على أنهم هم القادة والزعماء في ميادين الفكر والسياسة والحضارة وأن أول ما ينبغي أن يحذره مجتمعهم وحضارتهم هو يقظة الإسلام.

التاريخ الإسلامي..
بأقلام غربية

ونحن نسعى إلى إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، باعتباره إحدى تحدياتنا المعاصرة والذي ينبغي أن يحتل مكانه في الطليعة من سجل أولويات العمل الإسلامي اليوم، ونحن نسعى إلى ذلك كان لا بد من وقفة ـ ولو سريعة ـ أمام التاريخ الذي نجده مكتوباً بين أيدينا ـ في منهجه وأسلوبه ـ وبالنسبة لرجاله وعلمائه. وفي المقال الماضي كانت نظرتنا إلى فئة من المؤرخين تناولوا الإسلام بأقلام نزيهة لأنهم كانوا يبحثون عن الحقيقة ويحاولون فهم القوى التاريخية، نعم نحن لم نبرئهم من الأخطاء ولكننا لم نتهمهم بالتحيز والتعصب، وليس كل الكاتبين في التاريخ على هذا النحو، فإن رجال السياسة ودعاة التبشير كانت لهم أهدافهم المسبقة، وغاياتهم المحددة من النظر في التاريخ الإسلامي.. ولم تكن أهدافهم علمية ولا كانت غايتهم نزيهة، فجاءت كتاباتهم خِلوا من الحقيقة التاريخية المرجوة.

أما دعاة التبشير فكانوا أحفاد أولئك الغربيين الأول الذي تناولوا التاريخ الإسلامي بروح مفعمة بالتعصب الأعمى والكراهية الشديدة للزحف الإسلامي المنتصر، ولم يكن الأب اليسوعي لامانس في دراساته الحديثة عن الرسول وتاريخ الإسلام إلاّ جماع هذه الخصائص السلبية التي سرت في عروق هؤلاء المؤرخين.

ولا شك أن هذا التشويه المتعمد للتاريخ الإسلامي بأيدي هؤلاء

البابوات ـ كان له أكثر من سبب ولكن أهم هذه الأسباب هو سيطرة الكنيسة على الفكر وتعصبها ضد الإسلام[1]، وكانت حملات التشكيك والتشويه ليست سوى إحدى صور النشاط المعادي للإسلام والذي بدأته الكنيسة الكاثوليكية منذ انتصار الإسلام، لقد حشدت كل قواها في أوروبا لمواجهة الزحف الإسلامي، وأصبح ذم الإسلام والقدح في رسول المسلمين هو السمة الوحيدة في كتابات أوروبا في العصور الوسطى وما بعدها، وكانت المصادر البيزنطية هي مصدر المعلومات عن الإسلام وهي كما قيل كثيراً مصادر غير صادقة، فقد نظر البيزنطيون إلى الإسلام نظرة عداء وكراهية لأسباب سياسية أهمها انتزاع المسلمين لعديد من ولايات الدولة الرومانية الشرقية ولأسباب دينية أهمها الخلاف العقائدي الحاد بين الإسلام الذي يدعو إلى التوحيد وعقيدة البيزنطيين التي تنادي بالتثليث، ومن الخطأ أن نظن أن هذا التصوير المخالف للحقيقة وللتاريخ الإسلامي، قد بدأ في أوائل عصر النهضة بل إن المواجهة الفكرية نمت منذ فجر الإسلام، وبدأت المؤلفات المعادية تصدر منذ عصر الفتوح، ويقول المؤرخ الهندي (خودا بخش) في مؤلفه عن (الحضارة الإسلامية): أن معظم الاتهامات التي قيلت عن الإسلام ورسول الإسلام كانت ترجع إلى البيزنطيين الذين حرصوا على تشويه الإسلام ورميه بالاتهامات الباطلة.

ويشير الدكتور جواد علي في مؤلفه القيم (تاريخ العرب في الإسلام) إلى أسقف عاش بمصر وألف فيها اسمه (يوحنا النيقي).. وقد ولد على ما يظن في أيام فتوح المسلمين لمصر أي في عصر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وكان رئيساً للإدارة في سنة ٦٩٦ للميلاد، هذا الأسقف غاظه ما رآه من إقبال المصريين على الإسلام، ومعاونتهم للمسلمين، وحنق عليهم لهذا السبب، ونرى آثار هذا الحنق في تاريخه المؤلف باليونانية..، والمنقول إلى الحبشية عن ترجمة عربية ضاع أصلها، ولم يبق منها إلا القليل وعن هذه

(١) يراجع في التغطية المعاصرة في العالم الإسلامي في الغرب كتابنا: صورة الإسلام في وسائل الأعلام الغربية ـ الناشر: دار الصحوة.

الترجمة الحبشية عملت الترجمة الإنجليزية، وقد جنح هذا الأسقف إلى الهجوم المباشر على الإسلام بأسلوب ينم عن الكره والتعصب والقحة، وعلى نفس المنهج نقرأ ما كتبه القديس يوحنا الدمشقي والذي ولد حوالي سنة ٦٧٥ م وتوفي في الرابع من ديسمبر سنة ٧٤٩ وهو من أسرة كانت في أيامها شهيرة ومعروفة ولها مكانتها عند الخلفاء الأمويين ومن العجيب أن هذا المؤلف يردد في كتابه معظم الاتهامات التي عاد وقال بها الكتاب الغربيون بعد ذلك من القرن الثامن الميلادي حتى العشرين، فيوحنا الدمشقي ينسب الإسلام إلى الهرطقة ويكذب على الرسول ويزعم أن الإسلام انتشر بحد السيف إلى غير ذلك من الأباطيل والتي تناولها المبشرون من المؤرخين بعده باعتبارها حقائق لا تحتاج إلى فحص أو مراجعة وقد صدق الدكتور (جواد علي) عندما قال بحق: إن يوحنا الدمشقي يعد ممهداً للمستشرقين المعروفين بتحاملهم على الإسلام، فأكثر ما يزعمونه ويذكرونه عنه، هو مما كان قد قاله ودونه قبلهم بما يزيد على ألف عام.

ولا نريد استقصاء أخبار هؤلاء المؤرخين أو مؤلفاتهم فهي كثيرة ومتناثرة في الكتب التاريخية الجادة ولكننا أوردنا التأكيد على أنهم كانوا جنوداً في فيالق معادية بدأت منذ التاريخ الإسلامي المبارك تعمل باعتبارها قوى مضادة تحاول تشويه التاريخ الفكري والسياسي والاجتماعي للإسلام، بل وتؤسس كتابتها على أصول ليست من الإسلام فتدخلها فيه وتهاجمه على أساسها، فالتاريخ الإسلامي بأقلام الغربيين كان منذ البداية ومن اللحظات الأولى، حملات مدبرة، التشويه فيها عن عمد وسبق إصرار، وإلا فكيف لم يواجهوا الحقيقة ولو مرة واحدة، وقد عاش كثير من هؤلاء المؤرخين النصارى في بيئات إسلامية، أو بيئة كانت فيها جماعة من المسلمين، وكان في إمكانهم - كما يقول د. جواد علي - الرجوع إلى المسلمين للاستفسار منهم عن الإسلام وعن سيرة الرسول ولكنهم لم يفعلوا.. ولم تتوقف هذه الحملات الصليبية على الفكر الإسلامي منذ بدأت بل إنها أخذت تتنوع وتعلن في أجناس أدبية مختلفة. ورأينا حملات كثيرة ضد الإسلام في كتب

ألفت بمعظم اللغات الأوربية، بل إن بعض الكتاب جعلوا حملاتهم في شكل قصائد دينية وأعمال مسرحية، وبعضها صيغ في أغان شعبية ظلت الشبيبة ترددها في بلدان كثيرة من العالم المسيحي. . بل إن المحاولات الأولى لترجمة القرآن الكريم وبعض المؤلفات الدينية كان يقصد بها جعلها منطلقاً للهجوم على الإسلام وكما يروي (خودا بخش) فإن (بيتر) أحد المترجمين الأول للقرآن الكريم قاد حملة نشيطة ضد الإسلام، ووضع خطة لمحاربته وجعل نقطة البداية في هذه الحرب هي مهاجمة القرآن الكريم، ولهذا السبب ترجم القرآن إلى اللاتينية.

ومن أسف فإن هذه الحملات المنظمة كانت ولا تزال تعمل عملها في محاربة الإسلام دون أية مواجهة تذكر من جانب المسلمين فنحن لا نقرأ وإذا قرأنا لا نفهم وإذا فهمنا أصابنا الصمت ـ وهو شيطان أخرس ـ وإذا نطقنا فإننا لا نسمع إلا أنفسنا بينما أعداؤنا يسمعون الدنيا كلها. . ومن أسف أيضاً فإن كثيراً من هذه المؤلفات التي لا تعد أعمالاً علمية من أي ناحية لا تزال مصادر تاريخية يعتمد عليها المؤرخون الغربيون وبعض كتاب التاريخ في العالم الإسلامي الأمر الذي يطرح قضية المصادر باعتبارها في مقدمة القضايا التي ينبغي معالجتها عندما نفكر في إعادة كتابة التاريخ الإسلامي.

ولعلي استغرقت في الإشارة إلى أعمال دعاة التبشير وأثرهم ولكني لا أغفل عن أهمية رجال السياسة في تناولهم للإسلام، ويكفي أن أشير إلى مثل قريب وعميق الدلالة وهو ما كتبه كل من «لورنس» المشهور، وما كتبه (باجوت جلوب) والذي عمل فترة طويلة رئيساً لأركان الجيش الأردني وكتب ذكرياته في هذا الصدد في مؤلف معروف عنوانه (جندي بين العرب) هذا الأخير تناول التاريخ الإسلامي في مؤلفين يفصحان عن منهج السياسي الغربي أو السياسة الغربية وهي تتناول التاريخ الإسلامي وكان كتابه الأول في هذا الاتجاه والمعنون (الفتوحات العربية الكبرى) محاولة للتشكيك في التاريخ الإسلامي من خلال الظلال القائمة التي يلقيها على الشخصيات التاريخية

الكبرى معتمداً على خياله الخصيب وعلى ما كتبه الشعوبيون من صفحات ملؤها الحقد والتعصب، وجاء كتابه الثاني (امبراطورية العرب) أقل حدة في تعصبه وإن اعتمد مثل كثير من الغربيين على الروايات الضعيفة والأحاديث الموضوعة حتى تكتمل الصورة التي يريد رسمها للإسلام والمسلمين. .

ونحن هنا لا ندين كل السياسيين فيما كتبوا عن الإسلام ولكننا نتهم الدور السياسي الذي حاول استغلال التاريخ في الوصول إلى أهدافه السياسية. . فهناك سياسيون حاولوا فهم التاريخ وأخطأوا وأصابوا ولكنهم لم يكونوا طلائع تمهد الطريق لمحاولة تطويق العالم الإسلامي اقتصادياً وعسكرياً وفكرياً لأنهم في الغرب يخافون صحوته ويرفضون قوته، ويحاربون عقيدته، ولعلني في هذا الصدد ـ الكتابات المنصفة لبعض السياسيين ـ أشير إلى مؤلف (العرب انتصاراتهم وأمجاد الإسلام) (لأنتوني ناتنج) والذي كان وزيراً بريطانياً واستقال من وزارة أنتوني إيدن ـ إثر العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦م ـ فهذا المؤلف الضخم يمثل رؤية غير متعصبة للعرب المعاصرين في حياتهم التاريخية وفي تاريخهم الحي وهو دراسة محورها بعض الشخصيات العربية والإسلامية التي تتشكل من خلال ما ساهمت فيه من أحداث، وصفحات بارزة في التاريخ.

وماذا بعد. .؟ إننا لم نرد بهذه الدراسة إلّا وضع ما كتبه الغربيون في تاريخنا الإسلامي في الموضوع الصحيح حتى نحسن إعادة كتابة هذا التاريخ وحتى لا نسير في ركاب هؤلاء الغربيين ونحن نقول مع البعض أننا لسنا ضد الأخذ بالطرق العلمية التي استحدثها الغربيون فهذا انغلاق نرفضه، ولكننا ضد نقل أخطاء الغربيين، فأكثر الغربيين الذين يكتبون عنا ـ كما يقول بحق الدكتور محمود زايد ـ يستخدمون اصطلاحات لها مدلولات خاصة بالحياة والنظم الغربية ولا تمت إلى الإسلام والمسلمين بصلة، ثم إن أكثر كتاب الغرب من المستشرقين والمعنيين بالعرب أو المسلمين لا يعرفون العربية، ومعلوماتهم عنا مشوهة أو

على أقل تقدير غير مباشرة، هذا فضلاً عن أن عدداً كبيراً منهم يعمل بوحي مؤثرات وتوجيهات ليست في مصلحتنا، وذلك لأغراض سياسية وبسبب ميراث من الحقد والغضب يعرفه كل قارىء لما كتب الغربيون عن الإسلام.

الكتــاب الإســلامــي
بيــن رواج النشــر . . وكســاد الفكــر

حقيقة يشهدها كل متابع للحركة الثقافية في بلادنا هي رواج الكتاب الإسلامي. فالمطابع اليوم تغدق السوق العربية بمئات الكتب التي تحمل العناوين الإسلامية ويقبل عليها القارىء على اختلاف تكوينه العقلي بل هناك إقبال يزداد باستمرار على عديد من المؤلفات تقتنيها قاعدة جماهيرية عريضة حتى أولئك الذين لا يحسنون القراءة.

وخلف هذه الجماهير ناشر مترقب عرف أن الكتاب الإسلامي تجارة رابحة وسوق نافقة فانطلق بغير رقيب يقدم الغث من الكتابات ويطبع كتب التراث والحديث بغير تحقيق أو تدقيق أو تخريج وأصبح الكتاب الإسلامي اليوم على سعة انتشاره ورواج إصداره يعاني أزمة حقيقية.

وأخطر مظاهره هذه الأزمة هي الكساد الفكري الذي سيطر حتى على كبار مؤلفينا وكأن الجميع يكتفي بأن الكتاب ينشر ويباع وتصدر خلال عام واحد طبعات متعددة منه. والأمر كما أراه جد خطير. فتقدم الشعوب يرتبط عضوياً بحياتها العقلية وحياتها العقلية ليست إلا حصاد ما يقدم لها من إنتاج فكري وزاد ثقافي. والقراءة في كثير من الأحيان ليست اختياراً حراً بقدر ما هي عدوى إعلامية. فقد يصدر كتاب أنيق الطباعة هزيل المضمون فيهتز قارىء له ويشتريه ثم يتسارع الآخرون إلى اقتنائه والتأثر به.

ولا شك أن الآثار السلبية في حياتنا الثقافية في العالم الإسلامي من

أقصاه إلى أقصاه كثيرة ولكن هذه الظاهرة تستدعي وقفة حساب مع النفس طويلة. أذكر أنني التقيت منذ سنوات بالأستاذ «علي أدهم» وهو مفكر مصري وعربي غزير المادة ذو منهج متميز في التأليف وأسلوب خاص في الكتابة التقيت به وهو في ختام عقده الثامن فرأيته متشائماً من كساد الكتاب وكسل القراء، وقال إن فصلاً كتبه في مؤلفه «صور أدبية» عن الفيلسوف الروماني «ماركوس أوريل» قد استغرق من جهده سنوات وكان جزاؤه مزيداً من النسيان للكاتب والكتاب.

وإنني أدعو إلى مؤتمر ثقافي على مستوى الدول الإسلامية يستطيع الوصول إلى صيغة محكمة فكراً وقانوناً تحمي العقل المفكر من الكساد وجمهور المستقبلين من الفكر الغث والكتابات المتهافتة.

وهناك قضية أخرى أساسية تتعلق أيضاً بالموضوع ذاته.. هناك دراسات عديدة تصدر في العالم بلغات مختلفة تحاور المسلمين وتناقش الإسلام وأغلبها تصوير غير آمين لحقيقة الشرع الإسلامي وفي كثير منها دعوة صريحة للتهجم على الإسلام وإن لبس بعضها مسوح البحث العلمي الجاد الرزين.

هذه الكتابات تصدر وتحدث أثرها في جمهورها ونحن في ركن بعيد من العالم كأن الأمر لا يعنينا، مع أن الأمر جد لا هزل لأنه يتعلق بالعقيدة الإسلامية وهي صلب وجودنا.. بل يصل الأسف إلى مداه يوم تترجم هذه الكتابات وتقدم للقارىء العربي بغير تصحيح للمفاهيم ورد على الأباطيل. وأذكر ذلك الصباح المشمس الذي شهدت فيه لقاء مثمراً ضم نخبة ممتازة من المفكرين في العالم العربي وكان الماوردي الفقيه المشهور وصاحب كتاب «الأحكام السلطانية» هو موضوع اللقاء الذي كان ندوة استمرت حوالي خمسة أيام.

أذكر ذلك الصباح الذي التقيت فيه بالأستاذ الدكتور أحمد شوكت الشطي وكان أستاذاً بكلية الطب جامعة دمشق وأحد علمائنا ومفكرينا، وبعد

حديث طويل أفضى لي الرجل وهو ينزف، بما يكشف عمق المحنة الثقافية التي يعيشها عالمنا. لقد قرأ الدكتور الشطي كتاباً بالإنجليزية لأحد الكتاب الأمريكان ذوي التأثير والشأن ورآه يتهجم على الرسول ﷺ بغير دليل ويكيد للإسلام فما كان من الرجل إلا أن ألف كتاباً كاملاً يرد فيه الحق إلى نصابه ويفند كل دعاوى وأباطيل الكاتب الأميركي اعتزازاً بعقيدته، ودفاعاً عن دينه وانتصاراً للحق، وتحمل الرجل عبء ترجمة الكتاب إلى الفرنسية والإنجليزية ورغم إمكانياته المحدودة فقد أصدره مطبوعاً بهاتين اللغتين. ثم بدأت المشكلة كيف يمكن توزيع الكتاب؟.

الرجل يريد توصيله للقارىء الأمريكي الذي قرأ الكتاب المزيف حتى يرد ويفند ويدافع، وظل الرجل يحمل كلما سافر إلى الخارج وعلى مدى سنوات عدداً من النسخ لتوزيعها ويرسل بالبريد عدداً آخر وهكذا يقوم مفكر واحد بجهد أمة، وكأن سفاراتنا في الخارج ليس من وظائفها الدفاع عن العقيدة والرد على المغرضين، وأتساءل ما هي مهمة الملحق الثقافي وهي وظيفة معتمدة في السلك الدبلوماسي للدول الإسلامية.. ما هي مهمته إن لم يكن الرد على الأباطيل وتوزيع وترجمة ما يكتبه مفكرونا في هذا الصدد.

إن التكوين العقلي للأمة يبدأ بالكتاب وإن الدفاع العقلي عن الأمة يبدأ بالكتاب أيضاً فإذا تقاعس المفكر العربي المسلم على أداء دوره اعتماداً على رواج الكتاب الديني فقد خسر فكره عاجلاً وخسره القارىء عاجلاً وآجلاً.

لقد كانت مسؤولية الكلمة طبيعة في فقهائنا الأوائل. كانوا يقدرون للحرف دوره وللعبارة تأثيرها والمتأمل في مقدمة كتاب الخراج الذي أرسله الإمام أبو يوسف إلى خليفة عصره هارون الرشيد يقرأ صفحات مشرقة في الإحساس بمسؤولية الكلمة وشجاعة الرأي ودور الفقيه بما يجعل من قاضي القضاة أبو يوسف مشكاة تضيء الطريق لكل مفكر عربي. وفي القائمة مئات بل آلاف عدا الإمام الجليل بداية منذ فجر الدعوة الإسلامية حتى سلطان

العلماء العز بن عبد السلام، لقد خلد هؤلاء بفكرهم الذي لا ينضب له معين وآثارهم التي يتجدد عطاؤها كل يوم وأيضاً بمواقفهم الشجاعة دفاعاً عن الحق.. ولا شك أن القضية كبيرة لا يستوعبها مقال ويكفي أن نشير إليها ونذكر بها حتى لا يختلط علينا الحق بالباطل ونتصور أن هذا الطوفان من المؤلفات والمترجمات عن الإسلام هو ثورة فكرية وثروة فقهية. فينبغي أن نختبر الأرضية الاجتماعية والثقافية التي يتحرك عليه الكتاب لأن الإسلام انتماء وعقيدة وليس عنواناً وشعاراً، وينبغي أن ننفض عن أنفسنا الكسل الفكري فما يقال عن الإسلام كثير وما يفعل في المسلمين أكثر وليس أمامنا من سبيل إلا وحدة الصف وصدق الكلمة لنصمد أمام من يريد السوء بالمسلمين ونفند ما يقال عن الإسلام.

نحـــو ببليوجرافيـــا إســـلاميـــة

هناك ألوان من المعارف يشير الاهتمام بها إلى مدى التقدم الفكري في المجتمع، وعلوم المكتبات في مقدمة هذا اللون من المعارف، وقد كان أسلافنا في أيام ازدهار الحضارة الإسلامية، يتجهون إلى هذا اللون من المعارف، ويعملون على تصنيف العلوم وفق خطط مدروسة واتجـاهات معلومة أياً كان مدى تطورها بالقياس إلى التقدم المذهل الذي وصلت إليه هذه المعارف في الحياة المعاصرة.

وقد اهتم المسلمون، حكاماً وعلماء بإنشاء دور الكتب وجمعها من أطراف الأرض وكان «بيت الحكمة» من أهم المكتبات التي أنشئت في العصر العباسي وهو أول مكتبة عربية إسلامية بالمعنى الصحيح ضمت مراكز متعددة للترجمة ونسخ الكتب وقاعات للاطلاع والتأليف، ومن أجلها وحولها نمت علوم المكتبات لدى المسلمين فرأينا تصانيف للعلوم على نحو ما نرى في كتاب «إحصاء العلوم» للفارابي، ورأينا فهارس للكتب بعضها أعمال جماعية وبعضها أعمال شخصية على نحو ما نرى في كتاب «الفهرست» لابن النديم. ولم تكن هذه الأعمال مجرد فهارس لكتب كما في الفهرست بل ضمت تصنيفات علمية للفنون كما هو الشأن في كتاب «كشاف اصطلاحات الفنون»، وكتاب «حاجي خليفة» المسمى «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، وكتاب «طاش كبرى زاده» المسمى «مفتـاح السعادة ومصبـاح الريادة» في موضوعات العلوم وقد انتشرت هذه الأعمال على مساحة كبيرة من

العالم الإسلامي فنجدها في المشرق العربي في بغداد ودمشق ومصر ونجدها في المغرب العربي والأندلس بل إن بعض هذه المؤلفات اتجه إلى التركيز على الإنتاج العلمي في مذهب عقائدي معين مثال ذلك مؤلف «فهرست كتب الشيعة». . لمحمد بن الحسن الطوسي. .

ولم تستمر هذه الحركة العلمية الناضجة في علوم المكتبات بل أصابها ما أصاب العالم الإسلامي من جمود ولحقها ما لحق العالم الإسلامي من ركود، ثم جاءت الصحوة الإسلامية وبدا النشاط العلمي، واتجه الدارسون إلى فروع المعرفة الإسلامية المختلفة يشبعونها بحثاً وتنقيباً من خلال مناهج حديثة وكان لها أكبر الأثر في الحياة العقلية المعاصرة في العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه، ولكن هذه الصحوة لم تشمل علوم المكتبات وقد بلغت في العالم الغربي تطوراً كبيراً، ونشأت بنوك المعلومات، وأصبح تداولها عالمياً ومحلياً يقوم على أسس علمية دقيقة، ويستخدم الآلات المتنوعة التي أسفر عنها التقدم العلمي في هذا الصدد، فقد تنوعت النظم والأدوات الببليوجرافية، الأمر الذي جعلنا نحن المسلمين، في حالة تخلف واضح عن متابعة هذه التطورات، وكان لهذا التخلف آثاره السلبية على نشاطنا العقلي كله وفي كافة ميادين العلوم، خاصة ونحن أحوج ما نكون إلى اتباع طرق علمية معاصرة في الفهرسة ونظم المعلومات حتى يمكننا تأصيل حياتنا المعرفية استناداً إلى خبرة التراث ومعارفه وأخذاً من منجزات العصر وعلومه. ولا زالت الأبحاث العلمية الجادة في العالم العربي والإسلامي تتعثر على صخرة النظم البدائية في التصنيف والمعلومات، وإذا علمنا أن تراثنا الإسلامي كله على ضخامته وأهميته لا يزال بعيداً عن فهرسة علمية تكفل الاستفادة العلمية والسريعة منه، علمنا مدى الحاجة الملحة إلى ببليوجرافيا إسلامية أو إلى نهضة حقيقية في هذا اللون من المعارف، التي أصبح لها في العالم الغربي المراكز العلمية المتخصصة ولها أعلامها ذوو الخبرة والشهرة ومجلاتها التي تضيف الجديد من الأبحاث والدراسات في كل يوم.

وعلى الرغم من أن هناك مراكز للمعلومات، وأقساماً للوثائق والمكتبات، في بعض أنحاء وجامعات عالمنا الإسلامي، فينبغي الاعتراف بأن هذا اللون من المعارف لا زال يتعثر في خطواته الأولى وهو في مسيس الحاجة إلى الإمكانات البشرية والمادية التي تلاحق تطوراته وتثبت أقدامه، والعمل العلمي الإسلامي في مجالات المعارف المختلفة مرهون في تقدمه وتطوره بتقدم علوم المكتبات، إن مشروعات علمية ضخمة كثيرة، على اتساع العالم الإسلامي كله، لم تر النور بعد، أو تسير ببطء شديد، وسبب ذلك التخلف في التصنيف والمعلومات بل إن تلك الموسوعات الفقهية والأصولية والتي نأمل في إصدارها ونعمل لها في العالم الإسلامي منذ سنوات، لا تزال مشروعات بعيدة عن الاكتمال لنقص أدواتنا المكتبية.

فموسوعة الفقه الإسلامي التي فكرت فيها جامعة دمشق ولا زالت أملاً وحلماً والموسوعة البديل التي يقوم عليها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في جمهورية مصر العربية لا زالت تتعثر خطواتها على الرغم من صدور الجزء السادس عشر، بل إن العمل كله في حاجة إلى إعادة ضبط وترتيب على ضوء المعارف المكتبية المعاصرة، وذلك لأنه عمل فقهي خالص قام به فقهاء دون استعانة بعلوم التصنيف على أهميتها وضرورتها، وهناك أعمال مماثلة كتلك الموسوعة التي اتجهت إليها جمعية الدراسات الإسلامية في مصر وصدرت بعض أجزائها، وفي النهاية تلك الموسوعة الفقهية التي تقوم عليها دولة الكويت، ونأمل لهذه الموسوعة أن تصدر في صورة علمية وفي ضوء التقدم الذي أحرزته علوم المكتبات في صورتها المعاصرة حتى لا تصبح الجهود الموسوعية مخيبة للآمال، وإن ما اطلعنا عليه من أعمال الموسوعة سواء ما أصدرته من فهارس أصولية مساعدة أو أجزاء الموسوعة، ما يجعلنا ننتظر عملاً كبيراً نترقب إتمامه ونصبر على خطواته الوئيدة لأنها مطلوبة.

والسؤال المطروح هو إلى أي مدى يتقدم العلم المكتبي في العالم الإسلامي؟ لقد شغلني هذا السؤال وأنا أتابع الجهود المحمودة ـ والتي

ساهمت في بعض منها ـ التي تقوم عليها مجلة المسلم المعاصر خاصة بعد إنشاء وحدة المعلومات التابعة للندوة العالمية للأنشطة العلمية الإسلامية والتي تم تسجيلها أخيراً في سويسرا. لقد صدر عن هذه الوحدة أكثر من عمل ببليوجرافي إسلامي، من بينها «الكتاب الإسلامي دليل ببليوجرافي» و«المقالات الإسلامية دليل ببليوجرافي» بالإضافة إلى النشرة الإخبارية التي تصدر شهرياً عن وحدة المعلومات متضمنة أهم الأنشطة العلمية الإسلامية، وقد وصفت بعض هذه الأعمال التي يقوم عليها الأستاذ محيي عطية بدأب ومثابرة وإخلاص أنها خطوة جزئية نحو تعريف المسلمين بالإنتاج الفكري الإسلامي، والحق أقول إن صدور هذه الأعمال أياً كانت الملاحظات العلمية عليها تعتبر ـ من وجهة نظرنا ـ من أهم التطورات العلمية في العالم الإسلامي وتكشف مدى الوعي لدى المثقف المسلم بأهمية ملاحقة التطور العالمي في هذا السبيل. ونحب أن نؤكد أن مثل هذه الأعمال التطبيقية لم تبدأ من فراغ، وقد سبق للشعبة العربية في اليونسكو أن قامت بأعمال جماعية مماثلة بل إن هذه الأعمال التطبيقية كلها سبقتها أعمال على مستوى التنظير حاولت أن تمهد الطريق، وتكتشف العلم الصعب، فارتادت أهم جوانبه وقدمت جهدها في تصنيف ببليوجرافي لعلوم الدين الإسلامي يمكن أن يعتبر مقدمة لعمل جماعي يضم كل المشتغلين بهذا الموضوع من أفراد ومؤسسات على أن يعتبر هذا العمل في النهاية ركيزة النشاط الببليوجرافي الإسلامي في كل العلوم وجميع الاتجاهات، وهي مرحلة ينبغي ألا نتأخر في البدء بها وإلا تأخرنا كثيراً في حياتنا العقلية.

ولعل مثل هذا الجهد الجماعي يكون أقدر من الجهود الفردية في الوصول إلى حلول لعديد من المشكلات التي تواجه العمل المكتبي الإسلامي والتي لا زالت بغير حل، وأهم هذه المشكلات كما أشار إلى ذلك المتخصصون: قواعد الفهرسة الوصفية وخطة التصنيف العربية، وقائمة رؤوس الموضوعات، وهذه الأخيرة تحتل أولوية خاصة بالنسبة لمشكلات

العمل المكتبي الإسلامي لأن كل جهد يبذل بغير الاتفاق على رؤوس الموضوعات، يظل جهداً دون المستوى المطلوب، وقد لمست بنفسي وجوه الخلاف العديدة في هذا الصدد وأنا أتابع موسوعة أصول الفقه التي تقوم عليها مؤسسة المسلم المعاصر، وموسوعة الحديث النبوي التي قام عليها الأستاذ محيي الدين عطية، فالمشكلة إذن ملحة ومطروحة، وهناك دراسات أكاديمية جادة في هذا السبيل يمكن الاستفادة منها في محاولة الوصول إلى اتفاق علمي مدروس، وأشير على سبيل المثال إلى رسالة الدكتوراه التي تقدم بها الدكتور عبد الوهاب أبو النور إلى جامعة القاهرة عام **١٩٧٢** وكان موضوعها «التصنيف الببليوجرافي لعلوم الدين الإسلامي» وفيها قدم دراسة في منهج إعداد نظم التصنيف مع تطبيقه في إعداد نظام تصنيف لعلوم الدين الإسلامي، وحاولت الرسالة أن تقيم هذا التصنيف على أسس انتقائية، أخذت من النظم العالمية للتصنيف مثل تصنيف ديوي، والكونجرس والكولون، وغيرها أفضل ما فيها وسعت إلى استيعاب الموضوعات الإسلامية والعربية ووجهات النظر العربية والإسلامية، وفي أوائل عام **١٩٨٢** قدم الدكتور محمد المصري رسالته للدكتوراه عن «الإنتاج الفكري للأطباء العرب» مثالاً طيباً للتقدم العلمي الذي يمكن إحرازه نحو إنجاز ببليوجرافيا خاصة بالعالم الإسلامي.

إن الأرض الإسلامية مهيأة لاستقبال مثل هذا العمل. وهناك الجهات الراغبة والقادرة على تمويل مثل هذا العمل، وهناك أيضاً الحاجة الملحة لهذا العمل، الحاجة التي تبرز أهميتها واضحة إذا قلنا إن التطور العقلي المنشود في العالم الإسلامي لن يصل إلى المستوى المطلوب ولن يتحقق إلى المدى المرتقب دون قيامنا بهذا العمل، ويبقى أن نشير إلى ندرة المتخصصين في هذا الميدان وتفرقهم في البلاد العربية والإسلامية، وانشغالهم في كثير من الأحيان بقضايا بعضها جزئي وبعضها مادي، والأمل أن نعمل على تجميعهم، وتوفير الأدوات الفنية والمادية لهم حتى نسرع

بالوصول إلى العمل الجماعي الذي نريده في مجال علوم المكتبات. إن مكتباتنا في العالم الإسلامي فقيرة، ونظمها بدائية ووسائلها عاجزة، ولا تطور ولا تحول إذا بقيت على هذه الحال.

الماوردي حياته
وأفكاره السياسية

في بعض الأحيان يصبح الزمن جداراً يحول دون الرؤية الصحيحة للأعلام والأفكار، وتقويم الرجال وتراجم العظماء فن صعب يحتاج من الكاتب نقلة في الزمان حتى يتعرف على روح العصر الذي قدر لصاحب الترجمة أن يعيش فيه، وإلى نقلة في المكان حتى يتعرف على الحياة بكل أبعادها الحضارية ثقافية واجتماعية وسياسية في قطعة من الأرض عاش عليها يوماً رجل عظيم.

ولم يكن الماوردي إلا واحداً من هؤلاء العظماء عانى الحياة في زمان عجيب بلغت فيه الحضارة الإسلامية أوج تقدمها الفكري وإن بدت تطفو على السطح بثور التمزق السياسي، وتعرضت الدولة الإسلامية لهزات عنيفة تعاقبت فيها الأسر الحاكمة حتى أصبح الخليفة في بغداد صورة غائمة في إطار شاحب هزيل، وبيئة كهذه لا بد أن تفضي إلى تفكير سياسي من لون جديد يحاول أن يستند على الأصول الإسلامية في الحكم، ويعمل أيضاً على محاورة الواقع العسير الذي يعانيه الناس من مفكرين وعامة، ومع الأسف لا زال الفكر السياسي الإسلامي يدرس بمنهج مستورد ويعقد المشكلات ولا يقدم الحلول، ويجعل النتائج غير مقبولة إذا ما عرضت على الكتاب والسنة وهو مصير كل محاولة تعتمد المناهج الغربية في دراسة القانون الإسلامي وهو أمر أشار إليه الأستاذ «لويس إميليو» الأستاذ بكلية الحقوق جامعة باريس في مقدمة كتابه «مدخل إلى دراسة الشريعة الإسلامية» حيث قال عن هؤلاء

المتمسكين بالمنهج الغربي: «إنهم غالباً ينتهون ـ بسبب متابعتهم المطلقة للمنطق الغربي ـ إلى آراء مخيبة للآمال عن المسائل التي يعجز منطقنا عن تفسيرها ذلك أنه من الخطأ تحليل الأوضاع القانونية في الإسلام بمناهج المنطق الغربي وإنه لخطأ أساسي في المنهج يترتب عليه سلسلة من الأخطاء الخطيرة». وربما كان ذلك من أهم الأسباب التي دفعت بعض الغيورين على الدين إلى إعلان فصله عن الدولة واستبعاد السياسة من دائرة الشريعة وهو اتجاه يستجيب لأباطيل الخصوم بقدر ما ينأى عن حقيقة الإسلام.

وعلى الرغم من تهافت هذه الدعوى في صورتها المعاصرة منذ أعلنها علي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم» فلا زلنا نجد أحدث المؤلفات في الموضوع يتجه إلى تأييدها والدفاع عنها، ولا شك عندنا أنه من خطل الرأي أن نعرض الفكر السياسي الإسلامي على أنه قصة الخلافة بما لها أو عليها، وأمعن في الخطأ أن نعلق أخطاء المسلمين حكاماً ومحكومين على الفكرة الإسلامية ذاتها حيث تصبح الدراسة المنهجية لهذا الخليط أمراً بالغ الصعوبة، وحتى يكتمل لدينا منهج إسلامي لدراسة الشريعة في الميدان السياسي بل وفي كل ميادين المعرفة فإنني أفضل عرض الفكر السياسي عند المسلمين من خلال أعلامه وما خاضوه من مغامرات فكرية، وما قاموا به من دور على مسرح الواقع، وربما كان الماوردي من أهم هؤلاء لا لأنه يقدم لنا المبدأ السياسي عند الأشاعرة أو لأنه يمثل فكر أهل السنة في السياسة والحكم فهذا وذاك بعيدان عن الصواب بقدر ما ينطويان عليه من تعميم. فإذا كان الإسلام ـ وهذا حق ـ لا يقدم لنا إلا المبادىء العامة الأساسية التي يقوم عليها البناء السياسي في الفكر والعمل، فإن أي مفكر إسلامي مهما كانت أهميته وأياً كان موقعه لا يستطيع ولا يملك شرعاً أن يقدم الصياغة النهائية لنظرية الإسلام السياسية، إن أهمية الماوردي تكمن في ريادته لا في عصمة أفكاره أو تعبيرها الأصيل عن جوهر الإسلام، وقد أغفل ذلك جل الدارسين له سواء من هاجموه أو من دافعوا عنه وهذه الريادة في البحث والجدة في

الأفكار هي التي أكثرت من خصوم الرجل في زمانه والأزمنة التالية، وهذه الريادة هي التي جعلته من مصادر ابن خلدون في دراسته المبتكرة في علم الاجتماع كما هي في المقدمة[1].

وقد ولد الماوردي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري سنة ٣٦٤ هـ بمدينة البصرة وكانت وقت ذاك رائدة الحركة العلمية في مجالات عديدة وتوفي في بغداد في آخر أيام ربيع الأول سنة ٤٥٠ هـ. وكانت حياته الممتدة سجلاً حافلاً بجلائل الأعمال وخصيب الآثار.

في بداية حياته تتلمذ على أبي القاسم الصيمري ثم رحل إلى بغداد عاصمة الملك ودار الخلافة.. ومركز العلم والمعرفة وكان أبو حامد الإسفرايني واحداً من أهم شيوخه فيها وأقربهم إليه ولم يبدأ القرن الخامس الهجري إلا وقد أصبح أبو الحسن الماوردي واحداً من الأفذاذ في عصره، والعالم الحجة في الفقه الشافعي ومضت حياته حتى يومها الأخير بين القضاء والتأليف فتسنم ذروة القضاء ولم يتخلف عن القمة في التأليف، واتجهت كتاباته نحو الطرافة والجدة وطرق موضوعات تتميز بالخصوبة وإثارة الحوار حتى أصبح بحق رائد الدراسات الدستورية في تاريخ الفكر الإسلامي.

وأبو الحسن الماوردي كان في الفقه على المذهب الشافعي وينتمي في العقيدة إلى الأشاعرة وعلى الرغم من سلفيته اتهمه البعض بالاعتزال مستنداً إلى آرائه في مسألتي «خلق الشر» و«قدرة الإنسان» وفيهما خلاف كبير بين المعتزلة والأشاعرة، أشار إلى ذلك «ابن الصلاح»، ثم جاء بعده «ابن العماد الحنبلي» فأعاد نفس الاتهام. ويبدو أن هذا الاتهام لا يرتكز على أسس ثابتة فإذا كان الماوردي يوافق المعتزلة في بعض آرائهم فإنه يختلف معهم في الأصول ومجرد التشابه في بعض التفاصيل لا يعني وحدة المذهب، هذا من

---

(١) قارن وانظر الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ نصوص اجتماعية عربية ص ٢١ ط ١٩٥٥ م.

ناحية المنطق، أما الواقع التاريخي فيكاد ينفي اتهامات «ابن الصلاح» فمؤلف «تاريخ بغداد» الخطيب البغدادي وهو مؤرخ ثقة وأحد معاصري الماوردي. . ومن أهم تلاميذه لا يشير إلى قصة اعتزاله، وابن الصلاح من رجال القرن السابع الهجري أي أن المسافة بينه وبين الماوردي ـ كما قيل ـ نحو مائة عام يضاف إلى ذلك أن «ابن الصلاح» هذا كان معروفاً بجموده الفكري فلم يكن ليرتضي خطة الماوردي في التجديد وربما كان تلقي الماوردي العلم على بعض شيوخ المعتزلة وراء هذا الاتهام. ومن جانبنا فإن الماوردي سلفي العقيدة، وسوف نتعامل مع أفكاره السياسية على ضوء ما انتهينا إليه واتفاق الرجل في بعض آرائه مع المعتزلة ليس إلا دليلاً على أن المذاهب الإسلامية في العقيدة على تباينها تجمعها بعض المواقف المشتركة وتلك حقيقة أدى إهمالها إلى خطأ في تقويم الماوردي كفقيه وفي تحليل آرائه كمفكر سياسي.

وقد اتهم الدكتور حسين مؤنس ـ وهو باحث جاد ومفكر كبير ـ الماوردي بأنه وضع كتابه الشهير «الأحكام السلطانية» لكي يبرر أخطاء الحكام من بني بويه ويثبت الواقع المعوج ويضفي عليه صيغة قانونية. يقول الدكتور حسين مؤنس معلقاً على بعض نصوص الماوردي: «ويلاحظ أن أبا الحسن الماوردي في كل هذا الكلام يريد أن يبرر دون حق أو اعتماد على منطق أو شرع اغتصاب البويهيين للسلطة المطلقة في الدولة بل هو يبرر مظالمهم ويطلق يدهم في الأموال والأبشار بحجة الخوف من انتشار الأمر أي التفرقة ووقوع الفتنة». والدكتور مؤنس هنا يقسو على الماوردي ويتجاهل الزمان والمكان عند تحليله لأفكاره فالماوردي ـ كما قال بعض فقهاء علم السياسة عن الغزالي ـ لم يكتب ما كتب وهو جالس في برج عاجي بل كان الرجل يساهم في صنع القرار بالرأي والمشورة وفي تكوين الرأي العام من موقعه السياسي ومن مركزه العلمي ومن منصة القضاء التي كان يحتلها عن جدارة. وما يظنه البعض دفاعاً من الماوردي يبرر به اغتصاب البويهيين للسلطة ليس إلا تعبيراً عن الجدل السياسي الذي كان يخوض غماره فكل المبادىء التي

طرحها في كتاباته كانت محور جدل فكري وصراع سياسي وأخذ ورد بين الفقهاء في عصر الماوردي وبعده، وقراءة سريعة لتراث الغزالي بعد عصر الماوردي يؤكد صحة ما نذهب إليه، ولم يكن هناك بد من أن يهاجم الدكتور مؤنس الغزالي أيضاً حيث إن المواقف واحدة.

ونحن نتساءل هل كان الماوردي ألعوبة السلطة كما يشير الدكتور حسين مؤنس. إن الواقع يدحض ذلك فقد أراد جلال الدولة البويهي تلقيب نفسه بشاهنشاه أي ملك الملوك فأفتى الماوردي بالمنع لاختصاص هذا اللقب بالله وحده، وأعلن رأيه هذا بشجاعة العالم في عصر كان البطش عنوانه والظلم قانونه. وأمر ثان أن مؤلفات الماوردي وخاصة «الأحكام السلطانية» نشرت بعد وفاته فلو كانت على هوى السلطة لما خاف الماوردي مغبة نشرها. إن الدعوة إلى الطاعة في الفكر السياسي عند المسلمين هي سمة كل فكر سياسي يعتمد على الدين ويقدم الفيلسوف المعاصر «جاك مارتيان» نموذجاً طيباً لذلك في دراسته للفلسفة السياسية وخاصة كتابه «الفرد والدولة».

وليس معنى هذا أن الفقه السياسي الإسلامي يمنع مقاومة الحكومات الجائرة أو بسلب الإنسان حق المعارضة بل إن الماوردي ذاته كما أشار إلى ذلك عالم السياسة الدكتور محمد طه بدوي يرى أن الإسلام يبيح معارضة الهيئة الحاكمة بل ويبيح المعارضة على نطاق واسع بل إن الماوردي خصص الفصل الثاني من الباب الخامس في كتابه الأحكام السلطانية لحديث مفصل عن نظرية الثورة من وجهة نظره[1].

إن أفكار الماوردي السياسية وآراءه في نظريات القانون العام مثل تنظيم السلطات وشرعية الثورة وأنواع الولايات ينبغي ألا تنزع من إطارها الزمني فقد كان الرجل يترجم عن واقع معاش ويحاور فقهاً مستقراً وآراء سائدة، إن تجاهل الإطار الزمني يوقعنا في المحظور ويجعلنا نتهم الأسلاف بالجبن

(١) دكتور محمد طه بدري «حق مقاومة الحكومات الجائرة» ص ٣٢ القاهرة بدون تاريخ.

والخور وهم في حقيقة الأمر طليعة الثوار في ساحات الفكر وميادين العمل على السواء. والبحث التاريخي المنصف لا ينظر إلى أفكار السابقين كأنهم يعيشون عصرنا بكل سلبياته وإيجابياته بل هم أبناء عصر مضى كانت حياتهم فيه وفيه أيضاً كانت إنجازاتهم ومساهماتهم في تقديم الحلول لواقع معاش وقيادة المجتمع نحو الأفضل في مكان معين وزمان معين. . والماوردي المفكر السياسي كان ابن القرن الخامس الهجري وهو قرن لا بد أن يظهر فيه مثل هذا المفكر سواء حمل اسم الماوردي أو غيره من الأسماء. . وخصوبة هذا الرجل تمتد جذورها في تربة هذا القرن بكل تياراته الفكرية والفلسفية وبواقعه الاجتماعي ونظمه السياسية. . نعم كانت للماوردي مواهبه الخاصة وعبقريته المنفردة كما أنه استفاد من تجربته الطويلة في العمل القضائي فقدم دراسة علمية دقيقة عن أصول التقاضي وأدب القاضي ولكن الماوردي مفكراً كان في ذات الوقت مرآة عصره بكل ما تحمله العبارة من معنى واتسعت آفاقه بقدر اتساع الآفاق الثقافية لهذا العصر فكان عالماً في النحو واللغة وضليعاً في الفلسفة وعالماً متفوقاً في السياسة والاجتماع والأخلاق وله دروس في الفقه والحديث وتفسير القرآن الكريم تشيد بعلو كعبه وأنه ذو باع طويل في كل علوم عصره وليس ذلك فحسب، بل مارس علمه في واقع الحياة فكان قاضي القضاة وأستاذاً شهد حلقاته في مساجد بغداد ومدارسها عشرات التلاميذ ممن أصبحوا قادة في عصره وبعد عصره وكان منهم القاضي والفقيه والمؤرخ، أما سفاراته الدبلوماسية بين الخلفاء العباسيين وأمراء بني بويه فقد كشفت بعد نظره السياسي وحكمته في معالجة أدق المواقف وينبغي أن يتوقف الباحثون طويلاً أمام سفارته بين الخليفة القادر وجلال الدولة البويهي، وحتى في ظل دولة السلاجقة فقد اختير الماوردي للقيام بمهام سياسة بين الخليفة في بغداد وأمراء الدولة الجديدة وكم يتمنى المرء أن يقف على نتائج جهود الماوردي الدبلوماسية وكيفية تناوله للقضايا المطروحة وكيفية محاولاته من أجل تقريب شقة الخلاف بين الخليفة والأمراء.

ولقد عاش الرجل ستة وثمانين عاماً شهد كل يوم فيها له لا عليه وترك

سيرة عطرة تتحدث عنه وعن منزلته على ألسنة المؤرخين وكتاب التراجم ومؤلفي الطبقات.

يقول أبو إسحق الشيرازي وهو من أئمة فقهاء الشافعية عندما يتحدث عن الماوردي «درس بالبصرة وبغداد سنين كثيرة في الفقه والتفسير وأصول الفقه والأدب وكان حافظاً للمذهب». ويقول ابن خلكان في «وفيات الأعيان» كان من وجوه فقهاء الشافعية وكبارهم وكان حافظاً للمذهب وله فيه كتاب الحاوي الذي لم يطالعه أحد إلا شهد له بالتبحر والمعرفة التامة بالمذهب». ويترجم له تاج الدين السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» فيقول: «علي بن محمد بن حبيب الإمام الجليل القدر الرفيع المقدار والشأن أبو الحسن المعروف بالماوردي كان إماماً جليلاً له اليد الباسطة في المذهب والتفنن التام في سائر العلوم».

أما تلميذه الخطيب البغدادي فيصفه في بلاغة وإيجاز قائلاً: «كتبت عنه وكان ثقة»، ويحدثنا تلميذه النجيب عبد الملك الهمذاني فيقول فيما يرويه عنه في معجمه ياقوت الحموي: «لم أر أوقر منه ولم أسمع منه مضحكة قط ولا رأيت ذراعه منذ صحبته إلى أن فارق الدنيا».

ويقول ابن كثير: «وقد كان حليماً وقوراً أديباً لم ير أصحابه ذراعه يوماً من الدهر مع شدة تحرزه وأدبه..».

وهذه النقول تكشف لنا من أي معدن من الناس كان الرجل وأي العلماء كان هو.. إن صورته من خلال معاصريه تبدو لنا واضحة وتؤكد أخلاق العلماء في الرجل وتفسر لنا لماذا لم يكن الماوردي حاد الأسلوب في كتاباته بل كان هادئاً في الحديث عن أفكار الآخرين أميناً في عرضها رزيناً في نقدها وقد وصل أدب الحوار عنده إلى الذروة على الرغم من عنت بعض

(١) انظر أرثر لارسون ـ عندما تختلف الأمم ص ١٢ ط القاهرة بدون تاريخ أما الطبعة الإنجليزية فقد صدرت.

المعاصرين من رجال الفقه وذوي المناصب العلمية. ولقد لقي الماوردي نصيباً وافراً من اهتمام الدارسين في العصر الحديث وليس هناك كتاب عن تاريخ الفكر الإسلامي في الشرق والغرب إلا وفي القليل فيه حديث قصير عن الماوردي، ولقد ركز عليه المستشرقون كثيراً في عرضهم للفكر السياسي الإسلامي وهنا يكمن خطأ أفكارهم وقدم هاملتون جب في مؤلفه «دراسات في حضارة الإسلام» دراسة واعية عن نظرية الماوردي في الخلافة استوعبت الفصل التاسع من كتابه وهي محاولة تستأهل التقدير غير جديرة بالإتباع ولعلنا نقوم بتقويم شامل لها، وهناك دراسة أفقية عن الماوردي أصدرها في كتاب مشترك الدكتور سليمان داود والدكتور فؤاد عبد المنعم.. أما جامعة عين شمس فقد قدمت أهم تقدير علمي للماوردي وذلك في الندوة التي أقامتها عنه في الفترة من ٢٢ - ٢٧ نوفمبر ١٩٧٥ وألقى فيها ثمانية عشر بحثاً أثارت العديد من القضايا وكان الحوار في الندوة خصباً وعلمياً والندوة في جملتها جهد مشكور حبذا لو استمر وأقيمت في كل عام ندوة عن أحد أعلام الإسلام.

أما في مجال نشر مؤلفات الماوردي فنذكر ما يلي:

١ - كتاب الوزارة صدر حديثاً بتحقيق الدكتور سليمان داود والدكتور فؤاد عبد المنعم.

٢ - كتاب أدب القاضي صدر حديثاً بتحقيق الدكتور محيي الدين سرحان طبع بغداد.

٣ - كتاب تسهيل النظر وتيسير الظفر صدر حديثاً بتحقيق الدكتور محيي الدين سرحان.

٤ - كتاب أدب الدنيا والدين له أكثر من طبعة أفضلها نشرة الأستاذ مصطفى السقا.

٥ - تفسير الماوردي صدر في الكويت في أربعة أجزاء.

ولا زال الكثير من تراث الماوردي في حاجة إلى الجمع والتحقيق والنشر ولكن الأمر الذي يلفت النظر ويثير العجب، أن أهم وأشهر كتب الماوردي وهو «الأحكام السلطانية» لم تصدر له حتى الآن طبعة محققة تحقيقاً علمياً رصيناً.



محمد بن الحسن الشيباني
رائد الفقه الدولي

في حياة محمد بن الحسن الشيباني معالم مضيئة، أولها ما تقدمه حياته العقلية من خصوبة في الفكر وجدة في مجالات البحث والتفكير وأصالة فيما قدم من آراء وما طرح من قضايا، حتى أصبح الرجل نسيجاً وحده واحتل في مذهبه ـ وهو الفقه الحنفي ـ مكانة لم يصل إليها غيره بعد إمام المذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان. وحسبه أنه ناشر المذهب ومدون أصوله، واحتل الرجل أيضاً مكانة عليا في الفقه الإسلامي بعامة فأكدت موسوعاته الفقهية وآراءه العقلية مرونة هذا الفقه وقدرته الخالدة على مواكبة كل العصور.

أما في الميدان الدولي فربما كان محمد بن الحسن الشيباني أول فقيه على المستوى العالمي ألف دراسة شاملة في الفقه الدولي استوعبت جميع مجالاته وكانت خصيبة وبكراً في كل شيء في المنهج وفي العرض وفي الأسلوب وأيضاً في الاجتهادات الفقهية. ومحمد بن الحسن الشيباني باق بفكره الخصب وفقهه الذي يجتاز الأزمنة، وباق أيضاً بسيرة حياته التي تمثل نموذجاً لعالم مسلم هو بالنسبة لنا نحن المسلمين في موضع الأسوة والقدوة، وهو أمام الدنيا من حولنا مصدر فخر وعنوان سؤدد ومجد. ولقد اجتمعت عوامل كثيرة دفعت بالشيباني لهذه المكانة التي تبوأها عن جدارة واستحقاق.

لقد عاش الرجل في عصر ازدهار علمي حيث ولد في النصف الأول

من القرن الثاني الهجري سنة ١٣٢ في مدينة واسط من أعمال العراق ولم يلبث أن خلفها وراءه قاصداً الكوفة التي فتحت له أبوابها فنشأ فيها وتعلم. وفيها علا صيته فقيهاً، وارتفع صوته مفكراً، والكوفة في أيامه كانت من أكبر مراكز العلم والفقه فهي دارة الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان وكغيرها من مدن العالم الإسلامي الشهيرة اجتمع فيها العلماء والفقهاء والشعراء والأدباء فكانت عامرة بمجالس العلم والفقه في المساجد والأسواق وفي قصور الخلفاء والأمراء. وقد لزم محمد بن الحسن الشيباني حلقة الإمام الأعظم أربع سنوات إلا قليلاً كانت بالنسبة إليه بداية التكوين العلمي الصحيح، وتوسم فيه أبو حنيفة أصالة الرأي وقوة العارضة فقربه منه وأوصى به خيراً وعندما رحل الإمام الأعظم إلى جوار الله عام ١٥٠ هـ لزم محمد بن الحسن الإمام أبا يوسف وكانت بينهما ملازمة شديدة وصحبة طويلة حتى سميا معاً بالصاحبين، ويبدو أن العلاقة بين الفقيهين الكبيرين كانت وطيدة للغاية فقد كان محمد بن الحسن يقدر صاحبه بينما كان يرى فيه أبو يوسف بحر عالم لا ينضب، وهذا يدفعنا إلى رفض رأي بعض من ترجموا لمحمد بن الحسن الشيباني والذين اتهموا الرجل بأنه لم يشهد جنازة أبي يوسف لما حدث بينهما في ختام أيامه من جفوة، وفي الحقيقة أن الشيباني لم يشهد جنازة أبي يوسف لا لقطيعة بينهما وإنما لأنه كان بعيداً عن الكوفة يومها. نعم، كانت هناك جفوة بين الفقيهين ولكنها وإن فرقت بينهما جسداً فلم تباعدهما روحاً، فلم نسمع من أحدهما ذماً في الآخر سواء كفقيه أو كإنسان وأبو يوسف كان يثق في صديقه. وقد ألف الشيباني كتابه الهام الجامع الصغير بناء على طلب أبي يوسف وهذا أكبر دليل على ثقة أبي يوسف في الكفاءة العقلية والعلمية للشيباني ويكشف في ذات الوقت عمق ما بينهما من صلات. فقد جمعتهما معاً تلمذتهما على الإمام الأعظم وجهودهما المشتركة في تدعيم المذهب الحنفي في ميدان البحث والتدوين وفي ميدان نشره في أمصار العالم الإسلامي شرقاً وغرباً وجهود الشيباني في هذا المجال قوامها مؤلفاته الموسوعية في الفقه الحنفي ويأتي منها في المقدمة «كتاب المبسوط» وقد

شرحه السرخسي في ثلاثين جزءاً.

وقوامها أيضاً تلاميذه وهم كثيرون ويكفي أن نشير إلى أسد بن الفرات فاتح صقلية وناشر المذهب الحنفي في إفريقيا والمغرب والذي أتم تدوين الأسدية على ضوء كتب محمد، والأسدية هي أصل مدونة سحنون. ومن بين هؤلاء التلاميذ الإمام الشافعي الذي أثنى على محمد بن الحسن ثناءً بالغاً وقال عنه: أخذت من محمد وقر بعير من علم وما رأيت رجلًا سميناً أخف روحاً منه، ومقالة الشافعي تقدم لنا صورة وصفية دقيقة لأستاذه محمد بن الحسن فيها شكله وفيها صفاته النفسية وملامحه العقلية فقد منح الله هذا الفقيه بسطة في الجسم وبسطة في العلم ومنحه خفة في الروح.

وقد تولى الإمام محمد بن الحسن قضاء الرقة عام ١٨٠ هـ، وظل به حتى عام ١٨٧ هـ حيث منعه الرشيد من الفتوى لأسباب يعرضها من ترجموا له ولكنه عاد مرة أخرى بعد وفاة أبي يوسف فولاه قضاء القضاة واستمر به لمدة عامين حتى سنة ١٨٩ هـ ـ وهذا التاريخ يجعل مدة استبعاده عن القضاء عاماً واحداً ـ. وفي عام ١٨٩ عينه الرشيد قاضياً على خراسان وصحبه هو والكسائي عالم النحو المشهور في رحلة إلى الري لمحاربة ابن رافع الليث ابن نصر بن يسار بسمرقند فماتا معاً في يوم واحد فقال الرشيد: دفنت الفقه والنحو بالري، ورثاهما معاً يحيى بن المبارك الزيدي بقصيدة جاء فيها:

أسيت على قاضي القضاة محمد فـذرَفت دمعي والفؤاد عميد
وقلت إذا ما الخطب أشكل من لنا بإيضاحه يوماً وأنت فقيد

الشيباني والفقه الدولي:

ومساهمة محمد بن الحسن الشيباني في الفقه الدولي لا تحتاج إلى بيان فكتابه «السير الكبير» أول مؤلف حقيقي في هذا العلم يؤكد فيه استقلاله عن السياسة ويشرح قواعده ويضع أصول بعض نظرياته وإذا كنا نشهد فيه عناية بالحرب فلأنها كانت واقع العالم الإسلامي في عصره، ونحن نعرف أن

الرجل كان حريصاً على معايشة هذا العصر وتقديم المواكبة الفقهية لكل ظروفه العقلية والاجتماعية والسياسية، فقد كان كما يقول من ترجموا له يسأل الصناع عن أعرافهم حتى يميز العرف القديم من الحديث فلا يقدم على خطأ في الشرع، وهو يبين الرأي الفقهي في المسائل التي يستفتى فيها أو في القضايا التي تعرض عليه. فحديثه المطول عن الحرب في كتابه السير الكبير وتفصيله لأحكامها ولآثارها على الأشخاص والأموال إنما يقدم دليلاً آخر على حيوية الرجل وعلى إدراك دور الفقيه المسلم في دولة إسلامية.

وينبغي على الباحث المعاصر أن يولي اهتماماً كبيراً لهذا المؤلف الرائد في المجال الدولي لا لأنه يعبر عن الرأي الإسلامي الوحيد في موضوعه بل لأنه أول مؤلف متكامل في موضوعه وهو في ذات الوقت يمثل صاحبه وهو في ذروة نضجه، لقد كان آخر مؤلفات محمد بن الحسن الشيباني فيبدو فيه واضحاً وقد عركته التجارب وصقلته الحياة وأصبح اتساع فكره، مما لا مزيد عليه. حتى لغته كانت صياغة فقهية محكمة تدل على علو كعبه في هذه الصناعة حيث يبدو الرأي الفقهي عنده أفضل من أحكم الصياغات القانونية التي يقدمها المشرعون لقوانيننا المعاصرة. وهو هنا يعلمنا مرة أخرى بضرورة فهم النص موضوعاً ولغة وغاية حتى تكون مادته هي معناه وكثيراً ما يعاني النص القانوني من ضيق لغته إلى حد عدم الفهم أو أن تكون ألفاظه فضفاضة إلى حد عدم صلاحيته للتطبيق. وكتاب الشيباني «السير الكبير» أثار اهتمام الفقهاء منذ كتابته فقد قام السرخسي بشرحه شرحاً أملاه من ذاكرته وهو نزيل أحد السجون وشرحه بالغ القيمة والأهمية وقد ترجم الكتاب إلى التركية بقلم الشيخ العينتابي في عهد السلطان محمود خان الثاني بل إن الشيخ العينتابي نفسه ـ كما يقول الشيخ زاهد الكوثري في بلوغ الأماني في سيرة محمد بن الحسن الشيباني ـ قدم تعليقاً على السير سماه «التيسير على السير الكبير»، مما جعل الكتاب متداولاً ومعروفاً عند المثقفين في العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه.. أما الغربيون من رجال الفقه الدولي فقد

عرفوا مكانة الشيباني منذ عرفوا هذا الكتاب فقدموه وأجلوا صاحبه حتى أنهم أسسوا في «جو تبخن» بألمانيا الغربية جمعية باسم «جمعية محمد بن الحسن الشيباني للحقوق الدولية» غايتها التعريف بالشيباني وإظهار آرائه في الفقه الدولي ومؤلفاته المتعلقة بهذا الفرع من الشرائع. ومن الصعب علينا في هذا المقال أن نقدم تحليلاً لكتاب السير الكبير ولا حتى عرضاً سريعاً لفصوله فهو في أحدث طبعاته يحتوي على خمسة أجزاء ذات حجم كبير في قطع الورقة وعدد الصفحات. ويكفي الإشارة إلى أن الرجل قدم في دراسته هذه عدداً من النظريات الهامة والتفصيلات الضرورية في ميدان الفقه الدولي عامة والفقه الدولي الإسلامي بصفة خاصة، عرفنا منه الحرب ومشروعيتها وحدودها وغاياتها مستنداً في حديثه على فكرة الجهاد ذات المفهوم المحدد عنده ومن أهم الأفكار الأساسية في هذا المؤلف عرضه لما يلي:

١ ـ علاقة المسلمين بغير المسلمين في الحرب والسلام.
٢ ـ القواعد التي تحكم الحرب وتنظمها.
٣ ـ قواعد توزيع الغنائم والأنفال.

فبالنسبة للنقطة الأولى يقدم حديثاً فيه تحليل وتأصيل لأنظمة ثلاثة وهي عقد الأمان وعقد الذمة وعقد الموادعة. ويقدم الشيباني في موضوع الأمان حديثاً عن العلاقات الدبلوماسية بما لها من أحكام وقواعد.

وفي النقطة الثانية تفصيل لأحكام الأنفال وقواعد تنظيمها.

وأخيراً القواعد المنظمة للحرب وأثرها على الدول المتحاربة والدول المحايدة وأثرها على الأموال والأشخاص وعلى العبادات وأثرها في تطبيق بعض الأنظمة الجنائية مثل الحدود وغيرها. والشيباني في كل ذلك يستند إلى القرآن والسنة ولكنه يفتح باب الاجتهاد ويدخل منه في ثقة واطمئنان.

وأثر الزمان يبدو واضحاً في مؤلف الشيباني. فقد ركز اهتمامه على نظرية الحرب وكانت واقع المسلمين المعاش.

أما أثر السياسة فيظهر في إغفال الشيباني الحديث عن العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول المسلمة الأخرى وهو واقع جديد عرفته الأمة الإسلامية في عصره حيث كانت الدولة الأموية في الأندلس واقعاً لا يمكن إغفاله، إلا إذا علمنا أن الشيباني كان فقيهاً في الدولة العباسية وقاضي القضاة عند الخليفة هارون الرشيد ولم تكن الدولة العباسية لتعترف بالأمويين في الأندلس كنظام شرعي في دولة إسلامية، فوحدة الدولة كانت مطلباً عاماً وعدم شرعية الحكم الأموي كان أساس الدعوة التي أقيمت عليها الدولة العباسية، أما حديث محمد بن الحسن الشيباني عن الذميين وعلاقة المسلمين بغير المسلمين في الدولة الإسلامية فهو يكشف عن سماحة الإسلام بقدر ما يؤكد بعد نظر هذا المفكر وأسبقيته، فاهتمام القانون الدولي المعاصر بموضوع الأقليات الدينية ودفاع التنظيمات الدولية عن حقوق الإنسان تجعلنا نرى استبصار الشيباني بمدى العلاقة الوثيقة بين القانون الدولي وهذه الموضوعات.

وبعد ، تلك مجرد إشارات أردت بها الحديث عن أهمية رجل من أسلافنا العظماء وأردت بها أيضاً قراءة هذه الصفحة من حياتنا العقلية وهي صفحة تؤكد البعد التاريخي لما نهدف إليه من تقدم وتدفع مسيرتنا على الطريق الصحيح لعلنا نستعيد الثقة المفقودة في قدرتنا على الإبداع والمساهمة في بناء حضارة إسلامية معاصرة هي أهم ما يحتاج إليه إنسان هذا العصر المتفجر.

الوسيلة الإعلامية في الإسلام
ضوابط ونماذج

تمثل الوسيلة الإعلامية المعاصرة إنهاء عزلة الإنسان إلى الأبد لقد أصبح العالم كله (قرية الكترونية) فالحدث الذي يقع في طرف ناء من البسيطة يتردد صداه ـ وفي لحظات ـ في كل جوانب المعمورة. وكما قيل فليس هناك من مكان في العالم، وليس من إنسان يعيش في هذا العالم بمنجاة من شبكة الإعلام الممتدة والمترامية والتي تدق بإصرار كل باب حتى يفتح وكل حاجز حتى يزول وتطرق كل عزلة حتى تمحوها. لقد أصبح عصر اليوم هو عصر الإعلام، كما أصبح إنسان اليوم مواطناً في العالم كله بفضل هذا الخط الذي يربطه بكل جزء من أجزاء العالم والذي اصطلحنا على تسميته باسم الإعلام، وهذه السيطرة المتكاملة للوسيلة الإعلامية مع استخدامها لكل عناصر العملية الإعلامية وهي المصدر والرسالة والوسيلة والمستقبل والتأثير ورد الفعل تؤكد حقيقة لا تغيب عن الأنظار بل لعلها إحدى مشكلات الإعلام الحديث المعاصر وهي حرية الوسيلة الإعلامية.

لقد تساءل الجميع هل الإعلام الحديث حر؟ وما هو مدى هذه الحرية وضوابطها؟ ولكن الواقع والفكر كلاهما يقول إن الإعلام منذ اتصل بالسلطة السياسية مع بداية نشأة الدولة ظل تحت إبطها حتى الآن وفي هذه النقطة تبرز أهم ملامح الإعلام الإسلامي الذي يرتبط لا بالنظام السياسي أياً كان شكله الدستوري وإنما بالمشروعية الإسلامية العليا باعتبارها حاكمة وعلوية وتحت إشرافها يتم العمل الإعلامي، بل تصنع على عينها حياة الناس في

جوانبها السياسية والعقلية والوجدانية. أما الإعلام المعاصر فإنه ليس حراً إلا باعتباره حقاً لكل الدول ولم يعد الخطر القادم على حرية الإعلام يهب من اتجاه السياسة والساسة فحسب، بل إن التطور التكنولوجي الحديث يكاد يخضع الإنسان لنمطية آلية تفقده القدرة على التكيف مع عالم يتسارع نحو تقدم مذهل من الناحية المادية. ونحن لم نعد نعرف بعد كيف يمكن التحكم في معدلات واتجاهات التقدم وأصبحت المسافة ـ كما يقول (ألفين توفلر) في كتابه الهام (صدمة المستقبل) ـ واسعة بين نفسية الإنسان المتدهورة وبين علومه واكتشافاتها المتطورة إلى حد لا ينبىء بأن الإنسان المعاصر سوف يجتاز صدمة المستقبل.

لقد أصبحت الرسالة الإعلامية تصل إلى ملايين الناس في اللحظة الواحدة ويتلقونها بأجهزة استقبالهم وهم في حجرات النوم أو في أماكن الترفيه فالخبر الواحد تنقله إحدى وكالات الأنباء وفي ثوان يطوف الدنيا ويطرق أسماع العالم من أقصاه إلى أقصاه. لقد ضاقت الدنيا بحيث أصبحت في متناول بصر الإنسان وسمعه وأصبحت أجهزة الراديو والتلفاز صندوق الدنيا بالواقع اليومي الملموس بالخيال المجرد. وهذه العمومية إحدى خصائص الإعلام المعاصر الذي يبعث بإرساله إلى كل إنسان أياً كان، نعم في بعض الأحيان تتجه الخدمات الإعلامية إلى نوعية معينة من الجماهير مثل الأركان الخاصة في الإذاعات أو البرامج الضوئية أو الفقرات الخاصة التي تخاطب جمهوراً متميزاً ذا قدرات فكرية وثقافية خاصة ولكن المواصفات المطلوبة في هذه الحالة ليست مغلقة بل هي فئات مفتوحة يمكن الدخول إليها والخروج منها، وفقاً للحياة العقلية للإنسان. وهنا يصبح الإعلام المتخصص ليس استثناء يرد على خاصية عمومية الإعلام وإنما مجرد تنويع وظيفي في داخلها يهدف إلى تحقيق الغايات المثلى للعملية الإعلامية، وتتلخص عملية الاتصال الجماهيري أو العملية الإعلامية في السؤال المركب المعروف من يقول! ماذا؟ بأي وسيلة وإلى من! وبأي تأثير؟.

وهذه هي المحاور الرئيسية للاتصال الجماهيري برمته والتي ينبغي أن يتريث أمامها طويلاً رجل الإعلام الإسلامي وأن يضع للأمر عدته بحيث لا تخرج الإجابات عن هذا السؤال الهام مائعة وغير محددة، الأمر الذي يفقدنا أدوات السيطرة على العملية الإعلامية من البداية إلى النهاية.

ونحن في هذا المقال لا نعرض إلا بعض الضوابط من خلال منظور تاريخي يستخدم مؤلفات الحسبة كإحدى المصادر الهامة في التاريخ الاجتماعي للإسلام للتعرف على الأرضية الواقعية التي كان يجري في سياقها تصوير الإسلام على أرض الواقع من خلال وسيلة إعلامية.

وأول الضوابط التي تجعل الوسيلة تدور مع تلك الغاية الإسلامية هو الالتزام بمنهج الحياة الذي جاء به الإسلام، لأن الإعلام الإسلامي ليس بوقاً لنظام وإنما هو تعبير عن مذهبيه، وذلك من خلال دعوة لها مفاهيمها المحددة ودورها المرسوم في حياة البشر، وأي إغفال للدعوة عند الإعلام هو خروج على الضوابط مهما فرقنا بين مصطلح الدعوة ومصطلح الإعلام عند الدراسة العملية لكل منهما.

وثاني هذه الضوابط هو الرأي العام، واتصاله بالإعلام هو تعبير دقيق عن مدى الصلة بين الأيدلوجيا والعملية الإعلامية، والرأي العام كما عرفه الأستاذ (كلاريد كنج) في مقدمة كتابه «قرارات الرأي العام» هو الحكم الذي تصل إليه الجماعة في مسألة ذات بال وذلك بعد مناقشات علنية ومستوفاة. ونحن هنا يكفينا هذا التعريف في فكرة أولية عن الرأي العام الذي نراه في الإعلام الإسلامي يضبط حركة الوسيلة ويرسم لها إطاراً من المشروعية التي لا ينبغي الخروج عليها.

وقد قام المحتسب في التاريخ الإسلامي بدور هام في هذا الصدد، وقد كان هناك نوع من وسائل الإعلام يذكر الناس بالقيم الإسلامية للتمسك بها، ويحذرهم من ارتكاب المنكر والخروج عن جادة الأخلاق يتمثل ـ زيادة على مجالس الوعظ التي تعقد في المساجد ـ في اتخاذ من يذكر الناس في

الأسواق بالمثل الإسلامية مهللاً مكبراً مصلياً على الرسول عليه الصلاة والسلام، ناهياً عن الظلم وتطفيف الكيل محرضاً على العدل والنزاهة. ومما كان يوكل إلى هذا المنادي باعتباره الوسيلة الإعلامية القائمة في ذلك التاريخ أن يقوم بتعيين أماكن المرضى وبمن أصيبوا بسوء ليقوم الناس بزيارتهم ويلاحظونهم ويقدمون لهم العون والهدايا. وقد ذكر لنا ابن بسام في كتابه «نهاية الرتبة» أمثلة كثيرة في هذا الصدد بل إن الناظر فيما كتبه (الشيزري) في مؤلفه عن الحسبة وما كتبه «ابن الأخوة» وغيره يستطيع أن يجد صفحات بالغة الأهمية تفيد كل مهتم بالإعلام الإسلامي في النظرية والتطبيق الأمر الذي يجعلنا نشير إلى أهمية دراسة هذه المؤلفات عند تنظير الإعلام الإسلامي باعتبارها مصادر أولية ورئيسية. وقد حدثنا الشيزري في مؤلفه «نهاية الرتبة في طلب الحسبة» عن استخدام الوسيلة الإعلامية لمنع النسوة من الخروج وراء الجنازة في هيئة غير لائقة وذلك أن يأمر المحتسب منادياً ينادي في البلد بمنعهن من كشف وجوههن ورؤوسهن إذا خرجن لتشييع الجنازة.

وبعد، تلك مجرد إشارة إلى بعض النماذج والضوابط حتى يظل الطريق مفتوحاً لدراسات أعمق وأوسع في هذا الموضوع الهام.

الحسبة في الإسلام
دراسة في المفهوم

يميل الفقه الشرعي إلى بحث الحسبة باعتبارها ترادف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما تواتر عليه كثير من الباحثين في القديم والحديث. وقد دفع ذلك البعض إلى اعتبار كل الولايات الإسلامية من قبيل الحسبة وهو أمر لا يمكن الأخذ به إلا إذا قلنا أن الحسبة هي احتساب الأجر من الله وليس ذلك ما نعنيه من الدراسة العلمية لها.

وفي اعتقادنا فإن الحسبة لا ترادف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإنما هي إحدى تطبيقاته باعتباره أصلاً إلّهياً عاماً جاءت به كل رسالات السماء وأصبح عَلَماً على وظيفة الرسل ومهمة الأنبياء.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدأ عام أما الحسبة فهي إحدى تطبيقاته يشاركها في ذلك جميع الولايات الإسلامية هذا من الجانب التشريعي، أما من جانب العقيدة فقد اعتبر هذا المبدأ أحد الأصول الخمسة في فكر المعتزلة وانعكس ذلك على مفاهيم كثيرة لديهم فكرية وفقهية، خاصة نظرتهم إلى الإمام وموقفهم من الاحتساب على أولى الأمر.

وهذا المفهوم للحسبة يجعلنا نستوعب دورها الاجتماعي وتكييفها الفقهي. ولعل في اشتراك الحسبة مع مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السند الشرعي ما يوضح لنا الصلة الوثيقة بينهما دون أن نقول بتطابقهما أو ترادفهما.

وتراثنا الفقهي في مجال الحسبة كان على وعي وبصيرة بهذا المفهوم الصحيح للحسبة فالماوردي صاحب أشهر وأعم التعريفات عن الحسبة يحدها في كتابه الأحكام السلطانية بقوله: «هي الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله»، فلم يقل الماوردي مطلقاً بالترادف أو التطابق على نحو ما أشيع عنه ولكنه حصر الحسبة في نطاق الظاهر الجلي من ترك المعروف أو فعل المنكر، أما ما احتاج إلى بيان وإظهار وإلى بينات وشهود وإلى أدلة وبراهين، فأمره متروك إلى ولاية القاضي أو ولاية المظالم، ولا يستقيم عقلاً كما أنه ليس بصحيح شرعاً القول بأن رد المظالم والانتصاف للضعاف والفصل في الخصومات لا يستقيم عقلاً وليس بصحيح شرعاً أن يقال إن ذلك ليس من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والآيات التي تتحدث عن الحسبة إنما تدخلها في المبدأ العام فهي لا تبين تفاصيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا تعرض لكل صور المواجهة. بل هي تقدم السند الشرعي الذي يؤكد على ضرورة الحسبة في المجتمع الإسلامي، ويكشف أهمية مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة لكل أمة لها شريعة سماوية، حتى تصنع حياتها على عين النصوص، وتعلن عبوديتها للخالق وتظهر التزامها بأوامره ونواهيه.

وقد وصف القرآن الكريم المؤمنين في سورة آل عمران بقوله تعالى: ﴿ يُؤمنونَ باللَّهِ واليوم الآخِرِ، ويأمرونَ بالمعروفِ ويَنهَوْنَ عن المُنكرِ ويُسَارِعُونَ في الخَيْراتِ وأولئِكَ من الصَّالِحينَ ﴾.

ويأتي الأمر الإلّهي بها والأمر في نصوص التشريع الإسلامي يفيد الوجوب في قوله تعالى: ﴿ ولْتَكُنْ منكم أُمَّةٌ يدعونَ إلى الخير ويأمُرونَ بالمعروفِ ويَنْهَوْنَ عن المُنكر وأولئِكَ هم المُفلِحونَ ﴾.

وقد اتجه جمهور الفقهاء على الرغم مما بينهم من بعض الاختلافات في التفاصيل إلى أن حكم الحسبة الوجوب على الكفاية فهم يجمعون على الوجوب ويختلفون في نوعيته هل هو عيني أو كفائي. والخلاف له أثره في

فهم الحسبة وتحديد أهلها في المجتمع الإسلامي. ولكنا نميل مع الجمهور إلى أنها فرض كفاية لأن (من) الواردة في الآيات للتبعيض وليس للبيان ولأن القول بأنها فرض عين يخالف ما درج عليه المسلمون في رحلتهم التاريخية منذ فجر الإسلام، ولا يتصور أنهم في عصر الرسول أو عصر الخلافة الراشدة يفهمون أمراً جوهرياً كالحسبة على نحو خاطىء ثم لا نجد لهم تصويباً أو تعديلاً.

والحسبة التي نقول إنها فرض كفاية إنما نعني بها هذا الواجب الملقى على عاتق الجماعة الإسلامية لتضبط حركة الحياة في داخلها ومن حولها من خلال الشريعة، أما الحسبة كوظيفة يتولاها مسؤول من قبل ولي الأمر فهي فرض عين عليه وعلى من تبعه من أعوان وعاملين عليها معه.

ولم يختلف على ذلك أحد من الكاتبين في تراثنا فقد صرح به الماوردي وغيره، وهو أمر من الوضوح بمكان. لأن تولية الإمام لأحد من المسلمين على أمر من أمور المسلمين من الأحوال التي يتحول فيها الفرض الكفائي إلى واجب عيني.

والحقيقة أن الحسبة على هذا النحو هي نظام إسلامي أصيل له ملامحه المميزة التي تفصله عن كل النظم المشابهة التي عرفتها المجتمعات السابقة على الإسلام أو تعرفها بعض التشريعات المعاصرة.

فلم يكن نظام الحسبة كما ادعى المستشرقون ومن تابعهم من الكاتبين مستجلباً من فكرة رومانية أو امتداداً لنظام بيزنطي، لأن والي الحسبة لم يكن أبداً فرضاً أو واقعاً مختصاً بأمر السوق فحسب بل إن نشاطه يمتد واختصاصاته تتسع لتشمل كل المخالفات التي تقع في المجتمع الإسلامي، ويمكن الاحتساب فيها على عامة المسلمين وعلى ذوي الجاه والسلطان، وأيضاً على الخليفة نفسه وهذا ما ينطق به تاريخ الحسبة في النظام الإسلامي وما يفرضه علينا الحكم الشرعي الخاص بالحسبة.

فالحسبة في الإسلام ليست نظاماً وقتياً أقامه عرف، أو جاء به تاريخ ولكنه حكم شرعي ملزم تأثم الأمة الإسلامية كلها بتركه، كما أنها لا تملك تغييره أو التخلي عنه. لأن الدولة في الإسلام إنما هي دولة شرعية أي تُخضع كل المؤسسات وجميع الأفراد لحكم الله، حيث الحاكمية لله تعالى في الإسلام، ولا نعرف نظاماً وضعياً قديماً أو حديثاً نظر إلى الحسبة بهذا الاعتبار، ونحن نراها من هذه الخصوصية نظاماً فريداً لم يسبق الإسلام فيه.

نعم قد تشترك بعض النظم في القديم والحديث بتغطية بعض المجالات التي يغطيها نظام الحسبة في المجتمع الإسلامي كما هو الحال بالقائم على أمر السوق في النظام البيزنطي أو فيما يؤديه (الأمبودسمان) أو المفوض البرلماني في النظام السويدي والنظم التي أخذت عنه. نعم ذلك صحيح جملة ولكن الدراسة التأصيلية لا تنظر إلى المجالات فحسب بل إلى الأصول والغايات، هنا تبدو الفوارق كبيرة ونقاط الالتقاء جد يسيرة.

إن الأصل من نظام الحسبة في الإسلام ليس هو رعاية الجانب الاقتصادي كما هي في وسائل الرقابة على الأسواق وليس هو حفظ التوازن بين السلطات خاصة السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية كما هو في نظام (الأمبودسمان) بل إن الأصل فيه صيانة حقوق الله ورعاية حقوق العباد من أجل غاية أساسية يحرص عليها المجتمع الإسلامي كل الحرص وهي أن تصنع حياة الناس على عين الشريعة. وأن يكون الحكم لله وأن يكون الدين كله لله. وهي غاية عظمى في الدين تتجه إليها كل الولايات الإسلامية.

فلا يتحرك نظام الحسبة في الإسلام على أرضية اجتماعية ولا يقوم على فكرة سياسية أو اقتصادية وإنما هو وظيفة دينية تراقب من خلالها خطوات الناس وأعمال السلطات وتصرفات الحكام حتى يبين مدى التزامهم جميعاً بالشرع الإسلامي وتلك سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

القائم بالحسبة في الفقه الإسلامي

الحسبة في الإسلام فرض على كل مسلم قادر، وهي نظام لم يُفَوَّض وليُ الأمر في الأخذ به أو تركه، بل هو واجب تأثم الأمة المسلمة بتقاعسها عن القيام به، ولا يلزم لوجود الحسبة قيام الدولة المسلمة في الواقع العملي للمسلمين، فأيما جماعة آمنت بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسول الله ﷺ نبياً ورسولاً، لا بد وأن تُقيم فيما بينها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره ـ عند جمهور الفقهاء ـ من فروع الدين الأساسية. وعلى هذا الأساس يمكن تصنيف القائم بالحسبة إلى نوعين:

الأول : المحتسب الوالي وهو موظف معين من قبل الدولة.

الثاني : المحتسب الفرد وهو المسلم في المجتمع عند قيامه بهذا الواجب دون تعيين من الدولة.

وقد قام الفقيه الشافعي «أبو الحسن الماوردي»[1] بمحاولة لتأصيل الفوارق بين النوعين وأطلق على النوع الأول المحتسب وعلى الثاني المتطوع، وقد انتقدت[2] هذه التفرقة ـ بحق ـ لأنها تتجاهل الحكم الشرعي

(١) هو علي بن حبيب أبو الحسن الماوردي من كبار فقهاء الشافعية وله تصانيف كثيرة ولد عام ٣٦٤ هـ وتوفي ٤٥٠ هـ ومن أهم مؤلفاته «الأحكام السلطانية» و«الحاوي» في الفقه.

(٢) د. فؤاد محمد النادي: مبدأ المشروعية في الفقه الإسلامي وضوابط خضوع الدولة للقانون ط أولى القاهرة ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤ م ص ١٧٨/١٧٩.

للحسبة، حيث لا يجوز القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم نسمي من يقوم بأداء هذا الواجب متطوعاً، حقيقةً هذا الواجب ـ في أرجح الأقوال ـ من الواجبات الكفائية، إلا أن ذلك لا يعني أن نعتبر أداء هذا الواجب تطوعاً، فالنصوص التي تُعتبر سنداً شرعياً للحسبة دلَّت على وجوبها بصفة قطعية ومطلقة، وهي واجب لازم لا مجال للتخيير بين أدائه وعدم أدائه.

وسوف ينقسم موضوع الدراسة هنا إلى مبحثين:

المبحث الأول: في المحتسب وشروطه.
المبحث الثاني: آداب المحتسب.

المبحث الأول
المحتسب وشروطه

والمعالجة هنا نتوجه إلى المحتسب بصفة عامة دون تفرقة بين والي الحسبة والفرد العادي الذي يمارسها تلقائياً في المجتمع الإسلامي، فهما معاً يقومان بواجب شرعي لا أهمية في تكليف وليُ الأمر به إلا من ناحية نوع الوجوب ـ عيني أو كفائي ـ ومدى الاختصاصات، أما أصل الوجوب فهو واحد بالنسبة لكليهما.

أولاً ـ أنواع المحتسب:

لان الاحتساب ضرورة شرعية، تحفظ للأمة الإسلامية فاعليتها، وعلى الشريعة الإسلامية عُلُوَّها وسيادتها، فوجوده مرتبط بوجود الإسلام والمسلمين، وليس بالكيان السياسي الذي يحمل اسم الدولة، أو بالسلطة السياسية التي تسمى ولي الأمر، وإذا كنا نتصور مجتمعاً لا توجد فيه ولاية الحسبة، فإن وجود الاحتساب في المجتمع الإسلامي قائم في كل حال، بل إن ولاية الحسبة على أهمية دورها ـ عندما تؤدى باتقان وخشية ـ لا تلغي دور الأفراد في رقابة حركة المجتمع بواسطة الحسبة لسببين:

١ ـ أن الحسبة واجب على كل أفراد المجتمع سواء قامت بها الدولة أو تركت القيام بها.

٢ ـ أن ترك زمام الحسبة في يد ولاتها فحسب يفقد الحسبة فاعليتها خاصة إذا اتسع نطاق المجتمع، أو تهاون ولاة الحسبة لرقة في الدين عن الالتزام بأوامره، ويقدم لنا التاريخ الإسلاميّ صوراً كثيرة من هذا التهاون.

والمحتسب ـ كما عرفه الفقه الإسلامي على نوعين ـ:

١ ـ المحتسب الفرد: وبه بدأ نظام الحسبة، خاصة وأن إقامة الحسبة ـ كما سبق وأشرنا ـ لا يرتبط بنشوء الدولة، بل مارسها المسلمون منذ فجر الدعوة الإسلامية.

والحسبة من آحاد المسلمين ثابتة لكل فرد فيهم، لا تتوقف إلا على مدى قدرة المكلفين، بل إن بعض فقهاء المسلمين يرى أن وجوبها ثابت في كل حال، وعند عدم القدرة لا يسقط الوجوب بل يجب الترك[٣]. ونحن نلاحظ أن التحليل الدقيق لمراتب الاحتساب ـ وهي اليد واللسان والقلب ـ يكشف لنا أن القدرة تتعلق بالحسبة عن طريق التغيير باليد واللسان أما مرحلة الإنكار القلبي فالقدرة عليها عامة ومطلقة.

ولا شك أن اتساع نطاق الحسبة، وأهمية دورها في كونها رقابة مشروعة على المجتمع كله حكاماً ومحكومين، يجعل المحتسب يتسنم ذروة المسؤولية عند إقامة هذا الواجب.

والمحتسب الفرد يكون من عامة المسلمين عندما يتعلق محل الحسبة بما هو معلوم من الدين بالضرورة كإقامة الصلاة وتحريم القتل، لأن ما لا حاجة فيه للاجتهاد فللعالم وغير العالم أن يحتسب فيه.

ويكون المحتسب الفرد من العلماء إذا احتاج الأمر بالمعروف والنهي

(٣) أبو عبد الله بن محمد العقباني التلمساني، كتاب تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، تحقيق علي الشنوفي، ص ٦ والمؤلف فقيه مالكي توفي بتلمسان عام ٨٧١ هـ.

عن المنكر إلى فقه واجتهاد، حتى لا يوسد الأمر إلى غير أهله.

٢ ـ المحتسب الوالي: وهو موظف عام يكلفه وليُ الأمر للقيام بهذا الواجب، وتتعدد صور الحسبة عن هذا الطريق، فقد تنشأ ولاية الحسبة وعلى رأسها موظف كبير يهيمن على شؤونها، ويكون مسؤولاً عنها أمام وليِّ الأمر، وينوب عنه ممثلون باختصاصات مكانية أو نوعية، يمارسون الحسبة في مجالاتها المتعددة.

وقد تتغير الصورة لظروف فنية أو سياسية، فتتوزع اختصاصات المحتسب على الإدارات المختلفة في الوزارات المتعددة، ولعلّ هذه الصورة هي التي تلائم الدولة الحديثة بما هي عليه من تقسيم في العمل، وتنوع في الاختصاصات، وتطور في العلوم والحرف والصناعات، وبما أصبحت تحتاجه مجالات الحسبة من موظفين على دراية معينة، ومن تخصص معين، بحيث يصعب ـ من وجهة نظر علم التنظيم ـ جمعهم وتركيزهم في إدارة واحدة.

موازنة بين الفرد المحتسب والوالي:

لعل «الماوردي» هو أول من قام بجهد إبداعيّ في التفرقة بين المحتسب الفرد والوالي وهي تفرقة تناقلها أغلب الكاتبين بعده[٤]، ومن وجهة نظرنا فإن هذه الفروق يمكن تصنيفها فيما يلي:

أ ـ في النشأة: المحتسب الفرد أقدم نشأة من الوالي المحتسب فالأول بدأ مع نزول الآيات الموجبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بينما يرتبط المحتسب الوالي بوجود الدولة الإسلامية.

وعلى الأساس السابق فإن المحتسب الفرد يوجد في كل مجتمع إسلامي ولا يتصور الانقطاع المطلق لوجوده، أما المحتسب الوالي فيرتبط وجوداً وعدماً بالدولة الإسلامية وبإرادتها في إقامته.

---

(٤) هناك انتقادات يمكن تقديمها لتقويم جهد الماوردي وهو ما نتركه لفرصة أخرى وفي هذا الصدد يراجع د. فؤاد النادي: مبدأ المشروعية المرجع السابق ص ١٧٩ ـ ١٨٢.

ب ـ **في الحكم الشرعي**: المحتسب الفرد تجب الحسبة عليه وجوباً كفائياً، والمحتسب الوالي تجب الحسبة عليه وجوباً عينياً، ومع ذلك فقد تتعين الحسبة على الفرد في بعض الحالات، فالمحتسب الفرد تجب الحسبة عليه في أغلب الحالات وجوباً كفائياً، والمحتسب الوالي تجب الحسبة عليه وجوباً عينياً في كل الحالات.

جـ ـ **في السلطات**:

ـ للمحتسب الوالي أن يبحث عن المنكرات وليس ذلك على المحتسب الفرد.

ـ للمحتسب الوالي سلطة التعزير عقاباً وتأديباً وليس كل ذلك للمحتسب الفرد.

د ـ **في المرتبات**: للمحتسب الوالي أن يتقاضى مرتباً على قيامه بواجبه، وذلك لتفرغه، ولأنه عضو في الجهاز الوظيفي للدولة.

أما المحتسب الفرد فأجر حسبته عند الله وليس له أن يتقاضى أجراً مادياً لأن القيام بالواجبات الدينية يراد به الثواب من الله، ولكننا نلاحظ أن المحتسب الوالي لا يتقاضى أجره على الحسبة ذاتها بل باعتباره موظفاً. هذا مجمل ما نراه من فروق بين الفرد المحتسب والمحتسب الوالي ويضيف أستاذنا الدكتور عبد الفتاح الصيفي(٥) ثلاثة فروق أخرى لما قاله الماوردي:

أ ـ يرى الدكتور الصيفي أن من الفروق بين الفرد المحتسب والوالي أنه يشترط في المحتسب الوالي أن يكون مكلفاً أما الفرد فلا يشترط فيه التكليف، وهذا الفرق جديد فعلاً ولكننا لا نوافق عليه لأننا نفرق بين لزوم الحسبة وإمكانها. فقد اتفق الجميع ومنهم أستاذنا الدكتور الصيفي على أن حكم الحسبة الوجوب، والتكليف شرط لازم لقيام الوجوب حيث يأثم تارك الحسبة، أما المميز غير البالغ العاقل أي غير المكلف

---

(٥) د. عبد الفتاح مصطفى الصيفي، نظام الحسبة في الإسلام، مطبوع على الاستنسل بالمعهد العالي للدعوة الإسلامية عام ١٣٩٦ هـ ص ١٤، ١٥.

فيمكنه القيام بالحسبة على سبيل الندب لا الوجوب أي يثاب بفعلها ولا يعاقب على تركها.

ب ـ يرى الدكتور الصيفي أن الفرق بين المحتسب الوالي والمحتسب الفرد يتعلق أيضاً بنطاق الاختصاص، فالمحتسب الوالي يتقيد بنطاق وظيفته والمحتسب الفرد لا يتقيد بنطاقه فهو يؤدي واجبه في أي زمان وأي نوع من المنكرات الظاهرة، وهذا الفرق من وجهة نظرنا لا وجود له، فالحسبة ولاية للأفراد القائمين عليها اختصاص عام زماناً ومكاناً ونوعاً، فالمحتسب الوالي يمارس اختصاصه في أي وقت ومجال حتى يعزل عن وظيفته، فالاختصاصات النوعية والمكانية تتعلق بتقسيم العمل بين الأفراد القائمين بالحسبة كوظيفة لا بولاية الحسبة بمفهومها الاصطلاحي الفقهي.

جـ ـ الفرق الثالث الذي يراه أستاذنا الدكتور الصيفي يتعلق بكون المحتسب الفرد لا يُسأل عن تقصيره أمام السلطان بعكس المحتسب الوالي، والحقيقة أن هناك واجبات وظيفية يحاسب عن التقصير فيها كل موظف عام، وليس كذلك الحسبة فهي في الدرجة الأولى وظيفة دينية وعدم الإنكار فيها يعتبره بعض الفقهاء مثل «ابن حجر الهيتمي» من الكبائر(٦)، فالمحتسب الفرد بامتناعه عن القيام بواجبه يعرض نفسه للمساءلة أمام وليِّ الأمر كالوالي المحتسب، ومن فقه عمر بن عبد العزيز في هذا الصدد أن جاءته الشرطة بجماعة قد شربوا الخمر، وكان بينهم مسلم يجلس معهم إلا أنه لم يشرب بل كان صائماً، فأمر بجلدهم جميعاً، فقالت الشرطة: يا أمير المؤمنين إن فلاناً لم يكن معهم ـ أي لم يشرب معهم ـ إنما كان صائماً، فقال رحمه الله: ابدؤوا فاجلدوه ألم تسمعوا قول الله تعالى: ﴿ وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الكِتَابِ أَنْ

(٦) أبو العباس أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار المعرفة بيروت ط ١٩٨٢ ج ٢ ص ١٩٧، والمؤلف محدث مشهور في القرن العاشر الهجري ولد في ٩٠٩ هـ وتوفي في ٩٧٤.

إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَـٰتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذاً مِّثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَـٰفِقِينَ وَالْكَـٰفِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً ﴾(٧)(٨).

ثانياً ـ شروط المحتسب:

في محاولة لتأصيل الحسبة وبيان أحكامها الفقهية، بذل الفقهاء في المذاهب المختلفة ـ في علميّ العقيدة والفقه ـ جهداً مشكوراً في إبراز الشروط الواجب توافرها في المحتسب، ويمكن تقسيم هذه الشروط إلى نوعين شروط متفق عليها، وشروط مُختلَفٍ فيها:

١ ـ الشروط المتفق عليها:

أ ـ الإســلام: يشترط في القائم بالحسبة أن يكون مسلماً وهذا الشرط بديهي، لأن الحسبة من الواجبات الدينية التي يراد بها نصرة الدين وإعلاء كلمة الإسلام، وغير المسلم وهو جاحد لأصل الدين وعدو له فكيف يكون من أهله؟ كما تساءل الإمام الغزالي(٩).

وهذا الشرط بديهي أيضاً لأن تكليف غير المسلم القيام بـالحسبة بالمفهوم الإسلاميّ هو إكراه له على غير ما يعتقد، ذلك أن المعروف هو ما جعله الإسلام معروفاً فأمر به أو ندب إليه والمنكر هو ما نهى عنه الإسلام فأصبح محظور الوقوع في الشرع، ومن المنكرات في المفهوم الإسلامي كثير مما يؤديه غير المسلم حتى من خلال نصوصه الدينية(١٠)، فكان طبيعياً إذن أن يشترط الإسلام في القائم بالحسبة فرداً كان أو والياً.

---

(٧) سورة النساء، الآية: ١٤٠.

(٨) د. محمد أبو فارس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الأردن دار الفرقان ١٩٨٢، ص ٥٦.

(٩) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة ط ١٩٥٧، ج ٢ ص ٣٧٤.

(١٠) في هذا الشأن راجع ابن القيم، أحكام أهل الذمة، تحقيق د. صبحي الصالح، بيروت ط ٢ سنة ١٩٨١، ص ٧٢٩ وما بعدها.

ب ـ التكليـــف: يشترط في المحتسب أن يكون مكلفاً لأن الحسبة حكمها الشرعي الوجوب ولا وجوب على غير المكلف، وحد المكلف البلوغ والعقل، وغير البالغ والمجنون لا يلزمهما أمر ولا نهي، ومع ذلك فيجوز لهما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن الفعل ممكن لهما «وإمكان الفعل وجوازه لا يستدعي إلا العقل، حتى إن الصبي المراهق للبلوغ المميز ـ وإن لم يكن مكلفاً ـ فله إنكار المنكر وله أن يريق الخمر ويكسر الملاهي، وإذا فعل ذلك نال ثواباً ولم يكن لأحد منعه من حيث إنه ليس بمكلف»[(١١)].

جـ ـ القـــدرة: الواجب في الشرع الإسلاميّ لا يتم إلى حدود الوُسع، حيث إن من مبادىء الإسلام الأساسية التيسير وعدم الحرج، فيشترط في المحتسب القدرة، وإلا سقط الوجوب عند الجمهور، ووجب الترك ـ أي ترك الحسبة ـ عند البعض، وعدم القدرة قد يكون حسياً لضعف أو مرض أو عيّ في اللسان وقد يكون معنوياً كأن يتوقع المحتسب أن يصيبه شر في ماله أو نفسه أو عياله، وليس من عدم الاستطاعة والقدرة مجرد الهيبة وعلى ذلك حُمِلَ خبر الترمذي وغيره: ألا لا يمنعن رجلًا هيبة الناس أن يقول الحق إذا علمه[(١٢)]، وعدم القدرة حسياً كان أو معنوياً يرفع واجب الحسبة عن المكلف، ولكن عدم القدرة ـ كما سبق وأشرنا ـ لا يمكن تصورها إلا في مرتبتين من مراتب الاحتساب هما مرتبة الحسبة باليد ومرتبة الحسبة باللسان، أما الإنكار القلبي وهو المرتبة الثالثة والأخيرة فالقدرة عليها موجودة دائماً، فلا يجوز لمسلم رأى منكراً لم يستطع تغييره باليد أو باللسان، أن يجالس فاعليه أو يرضى عن فعلهم، بل عليه أن يكره ذلك المنكر ويعزم أنه لو قدر عليه بقول أو فعل أزاله، لأنه يجب كراهية المنكر باعتباره معصية والراضي بها شريك لفاعلها ولهذا قال ابن مسعود: «من لم يعرف بقلبه المعروف وينكر

---

(١١) الغزالي المرجع السابق ص ٣١٢.

(١٢) ابن حجر الهيتمي، الفتح المبين لشرح الأربعين، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٧٨، ص ٢٤٥.

المنكر»، وقال رضي الله عنه: «بحسب المرء إذا رأى منكراً لا يستطيع تغييره أن يعلم الله من قلبه أنه له كاره». فعدم إنكار قلب المسلم للمنكرات دليل على ذهاب الإيمان منه[13] والإنكار القلبي في نظرنا ليس مجرد موقف سلبي بل إن فاعليته الاجتماعية تتجلى في اعتزال المنكر وأهله وهذا يحقق أمرين:

الأول : إبلاغ فاعل المنكر سوء عمله عن طريق اعتزاله وتجنبه.

الثاني : تأكيد كراهية القلب للمنكر، فلا تسري عدوى التقليد من فاعله إلى غيره في المجتمع الإسلامي.

ونحن إزاء القدرة على دفع المنكر أمام أربع حالات لكل منها حكمها الفقهي:

الحالة الأولى: أن يتأكد القائم بالحسبة من عدم الضرر من أدائه لواجبه ومن فائدة الحسبة وفي هذه الحالة يجب عليه الاحتساب.

الحالة الثانية: أن يتأكد القائم بالحسبة من حدوث الضرر وامتناع الفائدة وفي هذه الحالة يلزمه ترك القيام بالحسبة.

الحالة الثالثة: أن يتأكد من عدم الضرر ولكنه متأكد أيضاً من عدم جدوى حسبته وفي هذه الحالة لا يكون الإنكار واجباً بل مستحباً لإظهار شعائر الإسلام والتذكير بأوامر الدين.

الحالة الرابعة: أن يعلم أنه سيصاب بضرر نتيجة احتسابه وفي الوقت ذاته يعلم فائدة حسبته وأثرها الإيجابي في إبطال المنكر وإيقاف فاعله عند حده، وفي هذه الحالة يجوز له دفع المنكر ولكنه لا يجب.

د ـ شرط العلم: ويتعلق بالمنكرات التي تحتاج معرفتها إلى اجتهاد، أما ما هو معلوم من الدين بالضرورة فالحسبة فيه لآحاد المسلمين، لأن

(١٣) المرجع السابق ص ٢٤٧.

ما لا حاجة فيه للاجتهاد فللعالم وغير العالم الاحتساب فيه[١٤].

٢ ـ الشروط المُختلَف عليها:

أ ـ العدالـة: يشترط بعض الفقهاء في المحتسب أن يكون عدلاً أي مجتنباً للكبائر وخوارم المروءة، ويعضدون ذلك بآيات من الكتاب كقوله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾[١٥]، ﴿ يَـأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ ﴾[١٦].

ويسندون رأيهم أيضاً بأحاديث مثل قول الرسول ﷺ: «مررت ليلة أسريَ بي بقوم تقرض شفاهم بمقاريض من نار فقلت: من أنتم؟ فقالوا: كنا نأمر بالخير ولا نأتيه، وننهى عن المنكر ونأتيه».

وقد رد الذين لا يشترطون العدالة ـ وهم جمهور الفقهاء ـ أدلة هذا المذهب بقولهم إن الآية الأولى يأتي إنكار الله فيها على أولئك لأنهم لم ينهوا أنفسهم لا لأنهم أمروا غيرهم بمعروف ونهوهم عند منكر.

أما الآية الثانية فالاستدلال بها في غير موضعه لأنها تتعلق بالوعد الكاذب.

أما حديث رسول الله ﷺ فالعقاب فيه لأنهم جاءوا بالمنكرات لا على نهيهم عنها.

ولضعف أدلة هذا الرأي ننتصر لرأي جمهور الفقهاء الذين لا يشترطون العدالة في المحتسب، ذلك أن الآيات الخاصة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جاءت عامة، فلا يخصصها مخصص بغير دليل، ثم إن اشتراط العلم

---

(١٤) أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، ط أولى القاهرة، ص ٣٦٨.

(١٥) سورة البقرة، آية: ٤٤.

(١٦) سورة الصف، الآيتان: ٢، ٣.

يضيق من تطبيق هذا الأمر العام، فالعدول من الناس قلة، والحقيقة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب شرعي لا يعطل وجوبه ارتكاب الإنسان للمعاصي واقترافه المنكرات، وإلا وصلنا إلى نتيجة شاذة تقول إن المعاصي سبب سقوط الواجبات، ونحن نوجز من هذا الشرط فيما يلي:

تشترط العدالة بالنسبة للمحتسب الوالي، لأنها من شروط الولايات الإسلامية، فلا تستثنى ولاية الحسبة، كما أن ولي الأمر أمامه مجال فسيح للاختيار بين المسلمين، وليس له أن يختار لولاية الحسبة من به وهن في عقيدته، أو انحراف في سلوكه، فالعدالة إذن تشترط في الولاية لا في الاحتساب فلا يلي الحسبة فاسق، ولا يسلم زمام ولايتها لمن لا دين له[١٧].

ب ـ الذكــورة: اختلف الفقهاء في تولية المرأة الولايات الإسلامية العادية مثل القضاء والحسبة، أما الإمامة الكبرى فلا تجوز إلا للرجل، والحسبة ولاية شبه قضائية، والاختلاف في جواز توليتها القضاء يشمـل الحسبة أيضاً، وقد اتجه البعض إلى أن المرأة لا تتولى الحسبة استناداً إلى قول الرسول ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» ونحن نتجه إلى أن هذا الحديث يتعلق بالخلافة، ونوجه القول بأن الذكورة لا تشترط في ولاية الحسبة لأسباب كثيرة منها:

١ ـ فقد روي أكثر من أثر عن تولي المرأة أمر السوق في عصر عمر بن الخطاب، وإن كنا نميل إلى تخصيص هذا الأثر وما يماثله إلى أن تولية المرأة للحسبة تكون في المجتمعات النسائية حيث لا ينبغي شرعاً أن يختلط الرجل بالمرأة مثل الأسواق النسائية بائعات ومشتريات ومثل ما كان معروفاً من حمامات عامة للنساء، فذلك أقوم سياسة وأقسط شريعة.

---

(١٧) عكس هذا الرأي راجع: د. فؤاد النادي، مبدأ المشروعية المرجع السابق ص ١٨٦ ـ ١٨٨. حيث يشترط العدالة في المحتسب ولا يشترط المعتزلة العدالة رغم اهتمامهم بالأمر بالمعروف. راجع الزمخشري الكشاف ج ١ ص ٤٥٣.

٢ ـ أن النصوص الشرعية التي هي أدلة الحسبة في الكتاب والسنة ليس فيها ما يرجح عدم تولية المرأة الحسبة، وأياً ما كان الأمر فإن هذا الخلاف ينحصر فقط في ولاية الحسبة، فالاحتساب العام واجب شرعي على المرأة والرجل وليس في النصوص ما يقضي بانصرافها إلى الرجال دون النساء، بل إنها عامة تستوعب كل مسلم عاقل بالغ قادر رجلاً كان أو امرأة، وقد صدق ابن الديبع الشيباني عندما قال عن الحسبة: «ولا تشترط فيها الحرية أو الذكورة»[١٨] لأن النصوص الشرعية في الحسبة جاءت تخاطب جميع المسلمين المكلفين.

جـ ـ إذْنُ الإمـــام: المقصود بالحسبة التي اختلف على إذن الإمام فيها، هي الاحتساب العام الذي يقوم به الأفراد، أما ولاية الحسبة فإن قرار التولية يشتمل الإذن وغيره، وبدايةً نستبعد رأي بعض الشيعة الذين يشترطون للقيام بها خروج الإمام المعصوم، لأن هذا الرأي لا يعلق الحسبة على إذن الإمام، بل يوجبها على الإمام المعصوم فحسب وهو رأي فاسد في نظرنا لأنه يعلق الحسبة على مستحيل هي واقعة خروج الإمام، وهي مجرد فرض نظري لا يعمل بمقتضاه حتى أصحابه أنفسهم.

وقد اختلف الفقهاء في اشتراط إذن الإمام للقيام بالحسبة على رأيين:

الرأي الأول: يشترط الإذن من الإمام للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استناداً إلى أن الإمام يحسن اختيار من يقوم بهذه الوظيفة.

ويصف الغزالي[١٩] هذا الشرط بالفساد لمخالفته النصوص الشرعية التي توجب القيام بالحسبة لمن علم بالمنكرات الظاهرة.

---

(١٨) ابن الديبع الشيباني، بغية الإربة في معرفة أحكام الحسبة، وهي مخطوطة صغيرة في خمسة وعشرين صفحة توجد نسخة منها بمكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، ويقوم أحد الباحثين بالمعهد العالي للدعوة الإسلامية بتحقيقها كبحث مكمل للماجستير.

(١٩) الغزالي، إحياء علوم الدين المرجع السابق ج ٢ ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

ونحن نرى أن القول باشتراط الإذن تحكم لا أصل له، وخلط بين الاحتساب العام الذي يوجد مع الإمام ومع عدم وجود الإمام، وبإذنه وبغير إذنه، وبين ولاية الحسبة التي يعين لها ولي الأمر من يقوم عليها، في الأولى لا حاجة لإذن الإمام ولا منطق في اشتراطه، ولا سند له من الشرع، أما في الثانية - ولاية الحسبة - فقرار التعيين يعتبر إذناً كاملاً للقيام بالحسبة.

إن جعل الحسبة باعتبارها فريضة في يد الإمام يأذن لمن يشاء ويمنع من يشاء، يعني سقوطها عن بقية أفراد الأمة، وهو قول ظاهر البطلان، فالفرائض لا تسقط إلا بالأداء والإمام وغيره في ذلك سواء[٢٠].

الرأي الثاني: وهو رأي جمهور الفقهاء لا يشترط إذن الإمام لعموم أدلة الحسبة، وفرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل المسلمين.

حالة مستثناة: ونحن نورد على عدم اشتراط الإذن استثناء نتفق فيه مع جانب من الفقه يرى ضرورة إذن الإمام - إذا توافرت الدولة - إذا كانت إزالة المنكر تقتضي استخدام السلاح، لأن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذه الحالة لمحض تقدير الجمهور قد يترتب عليه فساد كبير.

وخلاصة رأينا في هذا الشرط - إذن الإمام - أنه يوجد بالضرورة في ولاية الحسبة ولا سند لوجوده في الاحتساب الفردي، وقد قال الجويني: «لا يختص بالأمر بالمعروف الولاة بل ذلك ثابت لآحاد الناس والدليل عليه الإجماع، فإن غير الولاة من المسلمين في الصدر الأول كانوا يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر. . . من غير تقليد ولاية»[٢١].

ونحن لا نتصور ترك الأمر بالمعروف في يد الإمام الذي قد يوجد وقد لا يوجد، وفي حالة وجوده قد لا يسمح لآحاد المسلمين بممارسة الحسبة عليه وعلى عماله، والحسبة فرض، والفروض لا تسقط إلا بالأداء.

---

(٢٠) د. يوسف قاسم، الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية، القاهرة ١٩٧٥، ص ٣١٧.

(٢١) الجويني، الإرشاد المرجع السابق ص ٣٦٨.

المبحث الثاني

آداب المحتسب

لكل عمل في الإسلام آدابه وأخلاقياته، والتي تستمد من قيم الإسلام العليا ومبادئه الرئيسة، ذلك أن غاية كل عمل، وهدف كل نظام، محدد سلفاً في العقيدة الإسلامية، فالهدف النهائي لرحلة الإنسان على هذه البسيطة، هو العبودية لله رب العالمين، سواء في خلافته الأرضية، أو في وجهته الأخروية، وهذا الهدف الكبير له سماته الواضحة على كل عمل يقوم به المسلمون.

وآداب المحتسب هي الآداب الإسلامية على وجه العموم منظوراً إليها في مجال الاحتساب، ويقسمها أستاذنا الدكتور عبد الفتاح الصيفي إلى فئتين الأولى تتصل بأخلاق المحتسب، والثانية تتصل بسلوك المحتسب[٢٢]، ووجهة نظرنا في هذا التقسيم ما يلي:

١ - تداخله فكلتا الفئتين هي الأخلاق في جانبيها العملي النظري.

٢ - عموميته حيث لم يفرق بين الاحتساب العام وبين ولاية الحسبة ونحن نفضل تقسيم آداب الحسبة إلى نوعين:

آداب شخصية ينبغي أن تتوافر في المسلم بصفة عامة لأنها من مقومات الشخصية الإسلامية.

آداب وظيفية وهي تتصل بممارسة المسلم لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أولاً - الآداب الشخصية للمحتسب:

المسلم في حياته الخاصة والعامة، مطالب بالتزام القيم الإسلامية، والقيم الإسلامية آداب ينبغي أن يتحلى بها المسلم، وقد تتحقق فيه جملة ما

---

(٢٢) أستاذنا الدكتور عبد الفتاح الصيفي، نظام الحسبة في الإسلام المرجع السابق ص ١٠١.

وقد لا يتحقق إلا جزء منها، فنحن لسنا ملائكة، وكل ابن آدم خطاء وبشريتنا تعني عدم العصمة، وإنسانيتنا تشير إلى ما بنا من قصور، ولكن المسلم، ومن باب أولي القائم بالحسبة، ينبغي أن يكون حريصاً على قيم الإسلام، مجسداً لها في سلوكه وفكره جهد المستطاع، والآداب الشخصية للمحتسب يمكن إيجازها فيما يلي:

أ ـ حسن الخلق: وهو من أهم الشمائل الإسلامية، والرسول ﷺ وهو لنا الأسوة الحسنة والقدوة الطيبة كان على خلق عظيم كما وصفه القرآن وكان خلقه القرآن كما رُوي عن أم المؤمنين عائشة في وصفه ﷺ، وحسن الخلق الذي نعنيه هنا، ليست الآداب الاجتماعية التي تقررها الأعراف والعادات بنسبيتها وتغيرها حتى وصف الوضعيون الفرنسيون الأخلاق بأنها علم للعادات، بل هي القيم المطلقة التي جاء بها الإسلام ملزمة لإتباعه ومعتنقيه، فالخلق الإسلامي ليس واقعة اجتماعية نسبية ومتغيرة، ولكنه قيم دينية ثابتة ومطلقة تمثل معياراً للسلوك، وميزاناً للأفكار، وحسن الخلق يورث الألفة، ويسهل عملية الإقناع، ويجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مؤكد الثمرة، سريع النتيجة.

ب ـ ابتغاء وجه الله: وعلى المحتسب ـ والمسلم عامة ـ أن يقصد بقوله وفعله وجه الله تعالى وطلب مرضاته، فغاية الحسبة الحفاظ على المشروعية الإسلامية، ومن مفهومها طلب الأجر من الله وابتغاء مرضاته، وهذا يقتضي حسن نية المحتسب، فلا يقصد باحتسابه كشف عورات الناس، أو إعلان أخطائهم على الملأ، ويقتضي سلامة الطوية حتى لا تكون الحسبة رياء ليُقال شجاع في الحق، مدافع عن العقيدة، يقول «الشيزري»: «يجب على المحتسب أن يقصد بقوله وفعله وجه الله تعالى وطلب مرضاته، خالص النية لا يشوبه في طويته رياء ولا مراء، ويجتنب في رياسته منافسة الخلق، ومناصرة أبناء الجنس، لينشر الله عليه رداء القبول وعَلَم التوفيق، ويقذف له في القلوب مهابة وجلالاً، ومبادرة إلى قبول قوله بالسمع والطاعة، فقد قال

رسول الله ﷺ: «من أرضى الله بسخط الناس كفاه شرَّهم، ومن أرضى الناس بسخط الله وكَلَه الله إليهم، ومن أحسن فيما بينه وبين الناس أحسن الله فيما بينه وبين الناس، ومن أصلح سريرته أصلح الله علانيته ومن عمل لآخرته كفاه الله أمر دنياه».

وذكروا أن «أتابك بن طغتكين» أحد سلاطين السلاجقة، طلب له محتسباً، فذُكر له رجل من أهل العلم، فأمر بإحضاره، فلما بصر به قال: إني وليتك أمر الحسبة على الناس، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال: إن كان الأمر كذلك، فقم عند هذه الطُرَّاحة ـ وهي مرتبة يفترشها السلطان إذا جلس ـ وأرفع هذا المسند، فإنهما من حرير، وأخلع هذا الخاتم فإنه من ذهب، فقد قال النبي ﷺ في الذهب والحرير: «إن هذين حرام على ذكور أمتي، حل لإناثها» قال: فنهض السلطان عن طُرَّاحته، وأمر برفع مسنده، وخلع الخاتم من إصبعه، وقال: قد ضممت إليك أمر الشرطة فما رأى الناس محتسباً أهيب منه»[٢٣].

وهذا الخبر بالإضافة على دلالته في أهمية ابتغاء المحتسب وجه الله والياً كان أو فرداً، فإنه يؤكد أن عمل المحتسب هو الحفاظ على المشروعية فهو لا يأمر إلا بما جعله الإسلام معروفاً ولا ينهي إلا عما هو محظور الوقوع في الشرع، ويبتغي في ذلك كله وجه الله، الذي هو من سمات الشخصية المسلمة وقد علق ابن عبد البر على قول الرسول ﷺ: «لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت فيها» بقوله: «محال أن يزكو من الأعمال شيء لا يراد به الله»[٢٤].

جـ ـ المواظبة على سنن رسول الله: وهذا أيضاً أدب إسلامي عام،

---

(٢٣) أبو عبد الرحمن الشيزري، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق الدكتور مصطفى زيادة، القاهرة سنة ١٩٤٥، ص ٧٨.

(٢٤) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق عبد الله بن الصِّديق، المغرب ١٩٧٩، ج ٧ ص ١٠٦.

وهـو ألزم للمحتسب الـذي يأمـر بالمعـروف وينهى عن المنكر، يقـول «الشيزري»: «وينبغي للمحتسب أن يكون مواظباً على سنن رسول الله... وجميع سنن الشرع ومستحباته، هذا مع القيام على الفرائض والواجبات، فإن ذلك أزيد في تـوقيره، وأنفى للطعن في دينـه»[٢٥].

هذه جملة الآداب الشخصية للمحتسب، وكلها من عناصر تكوين المسلم، فشرط الإسلام في المحتسب يفرض عليه الالتزام بهذه الآداب، لأن الخلق الحسن وصف إسلامي، وابتغاء وجه الله واجب ديني.

ثانياً ـ الآداب الوظيفية للمحتسب:

كل عمل يقتضي من صاحبه الالتزام بآدابه، والسير وفق قواعده، وكل وظيفة لها آدابها وقواعدها، ليكون الوصول إلى أهدافهـا أسرع وتحقيق مقصودها أقرب.

ووظيفة المحتسب مزيج من الدعوة والقضاء، فمن آدابها ما يجب على الداعية مثل الرفق ولين الجانب، ومن آدابها ما يتعلق بالقاضي مثل طلاقة الوجه والعفة عن أموال الناس والبعد عن مواطن الريبة، يقول الله تعالى للدعاة: ﴿ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً ﴾[٢٦].

ويقول الله للقضاة: ﴿اعدِلُوا هو أقرب للتقوى﴾ وكما أن القول الشديد ليس مطلوباً عموماً من الداعية، فكذلك الظلم تتأثر به أهليـة القضاء، والآداب الوظيفية للمحتسب هي جماع ذلك.

أ ـ الـرفــق: ينبغي على المحتسب أن يكون رفيقاً في احتسابه سواء كان أمراً بمعروف أو نهياً عن منكر فما دخل الرفق شيئاً إلا زانه، وكان أبلغ

---

(٢٥) الشيزري: المرجع السابق ص ٩.

(٢٦) سورة البقرة، آية: ٨٣.

في استمالة القلوب، يقول تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ ﴾[٢٧].

وقال الله عزّ وجلّ لنبيه ﷺ: ﴿ فَبِما رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ القَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ﴾[٢٨].

يقول الغزالي ويدل على وجوب الرفق ما استبدل به المأمون إذ وعظه واعظ وعنَّف له في القول فقال: يا رجل ارفق فقد بعث الله من هو خير منك إلى من هو شر مني وأمره بالرفق قال تعالى: ﴿ فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾[٢٩].

ب ـ التأنـي والصبـر: إن العجلة تورث الخطأ والندامة، فينبغي على القائم بالحسبة أن يتحلى بالأناة حتى تنجلي أمامه حقيقة الموقف، فقد لا يكون ما يراه منكراً فيصبح احتسابه اقترافاً لمخالفة، كما أن الحسبة أخت القضاء، والأناة فيهما ضرورة، يقول الشيزري: «وليكن المحتسب متأنياً، غير مبادر إلى العقوبة، ولا يؤاخذ أحداً بأول ذنب صدر منه، ولا يعاقب على أول زلة تبدو، لأن العصمة في الخلق مفقودة فيما سوى الأنبياء»[٣٠].

جـ ـ العفـة عـن أمـوال النـاس: وهذا الأدب من لوازم الولايات الإسلامية عامة، حتى لا يحول الطمع في أموال الغير عن أداء واجبات الوظيفة فعلى المحتسب أن يتورع عن قبول الهدايا ويبتعد عن أخذ الرُّشى، فقد لعن الرسول ﷺ الراشي والمرتشي.

والرشوة تخل بعدالة المحتسب، كما تخل بعدله في الحسبة، والتعفف أصون لعرضه، وأقوم لهيبته، ويلزم المحتسب أعوانه وغلمانه بما التزمه من

---

(٢٧) سورة النحل، الآية: ١٢٥.

(٢٨) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

(٢٩) الغزالي، إحياء علوم الدين المرجع السابق ص ٣٣٤.

(٣٠) الشيزري، نهاية الرتبة المرجع السابق ص ٩.

هذه الآداب، فإن أكثر ما تتطرق التهمة إلى المحتسب من غلمانه وأعوانه، فإن علم أن أحداً منهم أخذ رشوة أو قبل هدية، صرفه عن الحسبة، لتنتفي الظنون وتنجلي الشبهات[٣١]، وينبغي التعفف عن الرشوة سواء تمثلت في هدية أو عطية، أم تمثلت في خدمة، وسواء أكانت الرشوة ظاهرة، أم كانت مقنعة مستورة[٣٢].

وبعد فهذه مجرد قراءة لجانب من فقه الحسبة في الإسلام، تبرز أصالة الحسبة، وأنها نظام نسيج وحده، وهو صناعة إسلامية خالصة، أوجبته أدلة شرعية، وفصَّلته صياغة فقهية، وطبقه المسلمون ـ حكاماً ومحكومين ـ في كل مرة عرفوا فيها واجبهم في صناعة الحياة كلها على عين من شريعة الله.

---

(٣١) المرجع السابق ص ١٠.

(٣٢) د. عبد الفتاح الصيفي، نظام الحسبة في الإسلام المرجع السابق ص ١٠٥.

المسؤوليـــة والحريـــة
عنـــد المتصوفـــة

إن الرأي السائد لدى المستشرقين ولدى مؤرخي الفلسفة في البلاد الإسلامية ـ على سبيل المثال د. علي سامي النشار، د. أحمد صبحي، د. إبراهيم مدكور، د. جميل صليبا ـ هو أن الحياة الروحية في الإسلام تتسم بالجبر، وكان جل اعتمادهم لدعم هذا الرأي تلك الهجمات العنيفة التي وجهها الإمام ابن تيمية ومدرسته إلى الفقهاء والصوفية في عصره حيث اتهمهم بالجبر والجهمية.

وهذا الرأي يفسح الطريق لأمرين:

الأول : اتهام الإسلام ذاته بالجبر من خلال منطقة لا تزال بحاجة إلى استكشاف وهو ما حدث بالفعل.

الثاني : محاكمة الفكر الصوفي من خلال مواقف الجماعات والفرق الكثيرة التي لا تمثل جوهر التصوف ولا تلتزم بأصوله، وحملها عليه خطأ في المنهج حيث ينبغي عرض المواقف على الأصول ودراسات الجماعات والأفكار في إطارها الزمني.

والمقال محاولة في هذا السبيل حيث ركز على الفهم الصوفي للحرية والمسؤولية بغض النظر عن مدى التزام بعض المتصوفة لهذا المفهوم ممارسةً وفكراً.

إن التصوف الإسلامي جزء من الفلسفة الإسلامية بالمعنى الواسع.

وهو على أهميته لم يلق العناية الكافية كدراسة منهجية إلا خلال القرن العشرين.

ومن الصعب علينا أن نتصور أن المتصوفة كانوا بعيدين عن الصراع الدائر حول المسؤولية وأساسها والحرية ومفهومها، سواء لدى الفلاسفة أو المتكلمين، أو عند الأصوليين والفقهاء. خاصة وأن من بين المتصوفة من بلغ في الفلسفة مرتبة مرموقة أو كان عالماً كلامياً له وزن ورأي، أو فقيهاً مجتهداً يشار إليه بالبنان. ولكن الحرية والمسؤولية لهما عند الصوفية معنى خاص غير الذي ألفناه عند غيرهم، وليس ذلك بغريب فقد استقل الصوفية بمصطلحاتهم ومقاماتهم، ولا يمكن فهم أفكارهم الفهم السليم ولا تصويرها التصوير الأمين إلا إذا عرفنا المقصود من مصطلحاتهم. وقد اهتموا هم بها فشرحوا معانيها واهتم بها الباحثون في التراث الصوفي فكانت لهم معاجمهم الخاصة التي تعنى بالكلمة ومفهومها وتطوراتها الأدائية والنفسية عند الرجل الصوفي. وقد اخترنا الحرية والمسؤولية لنفهم على ضوئهما الموقف الصوفي تصحيحاً لرأي ساد ـ على خطئه ـ يجعل الفكر الصوفيَّ جبرياً ويرفع المسؤولية عن السالكين، وهو موقف قال به كثير من خصوم الصوفية بل ودارسيها، واستراح إليه بعض دعاة الصوفية ممن خرجوا على جوهرها وظلوا مع الأسف يحسبون عليها.

أولاً ـ الصوفية والمسؤولية الإنسانية:

لقد اتّهم الصوفية ـ خطأ ـ بأنهم يسقطون المسؤولية، وهو موقف لو ثبت عليهم لابتعد بهم عن منطقة الإيمان.

ففي القرن الثالث الهجري حاول بعض المتصوفة أن يفهم الدين فهماً خاصاً فينفذ كما زعم إلى باطنه، ولا يقف عند ظاهره ويرى أن ما انتهى إليه الفقهاء من أحكام ليس مجرد رسوم وأوضاع لا حياة فيها ولا روحانية هي ظاهر الشرع أو الشريعة. أما الباطن فهو يكشف عن معاني الغيب وما يُلقى

في القلب إلقاء وما ينتهي إليه المتصوفة في تأملاتهم ومناجاتهم لربهم هو على الباطن أو الحقيقة. يقول «رُوَيْم البغدادي» ٣٠٣هـ: كل الخلق قعدوا الرسوم ووقعت هذه الطائفة ـ المتصوفة ـ على الحقائق. طالب الخلق كلهم بظواهر الشرع وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق وهذا ما سماه أبو العلاء عفيفي «ثورة الصوفية» على الفقه[1].

هنا فرّق بعض الصوفية بين الشريعة والحقيقة، وجعلوا لدين الله ظاهراً يعمل الناس على مقتضاه وباطناً يستقل الصوفي بمعرفته لا يتاح لأحد سواه، وكما يقول ـ الدكتور إبراهيم مدكور ـ فإن تغليب الباطن على الظاهر يؤدي إلى إلغاء التكاليف والقضاء على مبدأ المسؤولية، لأن من يقولون به لا يأبهون بأعمال الجوارح من صلاة وصيام، وإنما يعولون على أعمال القلوب من خشية ورهبة وتدبر وتأمل، ويفهمون النصوص الدينية كلها فهماً يكاد يهدم التكاليف جميعها... وذهب الرمزيون من المتصوفة إلى أن شعائر الدين أمور ظاهرة ومجرد رموز لمعان باطنة وليس للظاهر وزن، إنما الوزن كله لأعمال القلب والباطن ولا يضير المتصوف في شيء أن يسقط أعمال الظاهر إسقاطاً تاماً. وعرف «الملامتية» بتعمدهم الظهور أمام الناس بمظهر مناف للشرع اجتلاباً للذم والملامة لأن الطاعة سر بين العبد وربه، وقد يكون هذا ترقياً في العبادة وسمواً في تصويرها ولكن يمكن أن يتخذ ذريعة لترك الفرائض وارتكاب الآثام وهذا ما حدث فعلاً ووقع فيه أدعياء الصوفية، وارتكبوا ما سوَّلته لهم نفوسهم من رذائل وشرور واستتروا تحت اسم «السكر والغيبة لإتيان ما حرم الله»[2].

والحقيقة أن القول بأن هذا سمت الصوفية هو مجانبة صريحة للصواب فإن هذا الموقف من بعض الصوفية ـ أو مدَّعيهم ـ وإن كان يسقط التكاليف

---

(١) د. إبراهيم بيومي مدكور، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، القاهرة ١٩٦٨ ط ٢، ص ١٣٨، د. أبو العلا عفيفي، التصوف والثورة في الإسلام جـ ١، ١٩٦٣ ص ١١١.

(٢) إبراهيم بيومي مدكور، المرجع السابق ص ١٣٨.

إلا أنه لا يمكن اعتباره الموقف العام للصوفية. كما أن فهم البعض لأقوال الصوفية يبدو مبتوراً أو غير دقيق ويعكس موقف الباحث قبل موقف الصوفي ذاته. وأعلام الصوفية يصرحون بأن الشريعة هي بداية الطريق الصوفي وغايته فهذا «أبو القاسم الجُنَيْد» - وهو من شيوخ الصوفية ويضعه السُلَمي في مقدمة الطبقة الثانية - يقول لرجل ذكر المعرفة فقال: «أهل المعرفة بالله، يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى إلى الله تعالى» فقال «الجنيد»: إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهذه عندي عظيمة[٣]. وهذا هو «الفضيل بن عياض» يقول في قول الله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿ إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغاً لِقَوْمٍ عَابِدِينَ ﴾ إنهم هم الذين يحافظون على الصلوات الخمس[٤].

ويرفض الحارث المحاسبي أن يقيم الصوفي ورعه بترك الواجب فيقول: «لا ينبغي أن يطلب العبد الورع بتضييع الواجب»[٥].

وقد قال سهل بن عبد الله التستري في معنى التصوف إنه: «انقياد الظاهر للشرع مع موافقة الباطن لمراقبة الحق»[٦].

فالصوفية لم يسقطوا المسؤولية ولكنهم رأوْا حقيقتها في ترك الملذات والتوجه نحو الذات وهم لم «ينظروا إلى قضية المسؤولية من نفس زاوية علماء الكلام ولهذا لم يجدوا غضاضة في أن يكون كل شيء لله، وأن يكون للإنسان جزء من فعله يتحمل به المسؤولية، ذلك أن الفعل يمكن أن يسند إلى الله وإلى الإنسان باعتبارين، علماً بأنهم يفهمون أن إرادة الإنسان لا وزن لها إذا قورنت بالإرادة الإلٓهية ويرون أن إثبات قدرة الإنسان لا يتعارض مع

---

(٣) أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة القاهرة ١٩٦٩ ط ٢ ص ١٥٩.
(٤) المرجع السابق ص ١٣.
(٥) المرجع السابق ص ٥٨.
(٦) د. محمد كمال جعفر، من التراث الصوفي سهل بن عبد الله التستري جـ ١ القاهرة ١٩٧٤ ص ٤١١.

قدرة الله ولا ينقص منها. إذاً لا يمنع أن تكون من قدرة الله أن يخلق للإنسان قدرة واستطاعة بهما يتحمل المسؤولية»(٧).

وقد استخدم «التستري» الاستطاعة على نحو يكشف مدى اهتمامه بمسؤولية الإنسان عن أفعاله، وقد انفرد بين الصوفية برأي خاص في الاستطاعة الإنسانية حيث يرى أن هذه الاستطاعة توجد قبل الفعل ومعه وبعده وهو موقف يخالف الصوفية حيث يشير «الكلاباذي» في «التعرف لمذهب أهل التصوف» إلى أن الصوفية يرون أن استطاعة الإنسان وقدرته تخلق وتوجد لحظة الفعل تماماً لا قبله ولا بعده، وقد حلل الدكتور محمد كمال جعفر فكرة الاستطاعة عند «التستري» تحليلاً عميقاً وانتهى إلى القول: «إن التستري لم يدافع عن فكرة الاستطاعة إلا ليبرر مسؤولية الإنسان خصوصاً تلك الاستطاعة التي تسبق الفعل، فالإنسان مسؤول قبل الفعل من حيث استطاعته الفعلية التي تمكنه من إدراك واجبه نحو ربه وهو كذلك مسؤول بعد تمام الفعل من حيث القدرة على الشكر إذا كان العمل من أعمال الطاعة، أو التوبة أو الاستغفار إذا لم يكن ذلك»(٨).

وإثبات مسؤولية الإنسان عند «التستري» لا تدفعه إلى إثبات الحرية المطلقة له على النحو الذي يفهم من المعتزلة بل إنه يهاجمهم لإنكار فاعلية وشمول القدرة الإلّهية، وهو موقف طبيعي من الصوفي الذي يؤثر الله على كل شيء كما يقول «ذو النون المصري» وإيثار الله على كل شيء كموقف صوفي عام ليس معناه الهروب من المسؤولية ذلك أن إرادة الإنسان حين تقف مستسلمة بين يدي الله سبحانه فإن هذا لا يعني الجبرية، إن هذا الاستسلام ليس إلا تخلياً عن الإرادة الإنسانية بعد تصحيح اتجاهها وذلك بتكيفها وفق مقتضيات الآداب، أي أنها استسلام اختياري، فإذا قال الصوفي لا أريد إلا

---

(٧) د. أبو اليزيد العجمي «الوجهة الأخلاقية لتصوف في القرن الثالث الهجري» رسالة ماجستير كلية دار العلوم ١٩٧٧ مطبوعة على الاستنسل ص ٢٥٩.

(٨) د. محمد كمال جعفر: من التراث الصوفي، المرجع السابق ص ٢٦٦.

ما يريد مشيراً إلى الله سبحانه، فليس معناه أن يلغي إرادته هو. ولكنه ينسق إرادته مع إرادة الله سبحانه... والإرادة التي تصحح نفسها هي مسؤولة عن عملها مسؤولية خلقية[٩].

وهذا الموقف السلوكي الروحي لا علاقة له بالموقف العقلي الذي يتخذه الجبريون الذين ينكرون نظرياً أن يكون للإنسان اختيار أو حول.. إن النقطة الأساسية التي أراد الصوفية أن يوجهوا إليها الأنظار في آرائهم في القدرة والاستطاعة هي شد الإنسان إلى الله وإلزامه اللوذ به، وضمان عدم استبداد الإنسان وتمرده بالاعتماد على طاقته وقدرته وحدهما دون أن يرشدهما هدي إلّهي[١٠].

خلاصة القول إن الصوفية لم تهدم التكاليف الشرعية ولم تسقط المسؤولية عن الإنسان وقد قال «أبو سعيد الخراز»: كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل[١١]، ويصرح «السري السقطي» بأن المسؤولية قائمة وأن شرطها العقل.. فقد قال عندما سئل ما العقل قال: «ما قامت به الحجة على مأمور ومنهي»[١٢].

وإذا كان هذا هو موقف الصوفية من التكليف والمسؤولية فما هو موقفهم من الحرية وما هو مفهومهم لها؟.

لا شك أن القول بمسؤولية الإنسان يسبقه التسليم بحرية الإرادة مسلمة الأخلاق الأساسية فهل قال المتصوفة بالجبر أو أنهم ناصروا حرية الإنسان؟.

---

(٩) د. أبو اليزيد العجيمي «الوجهة الأخلاقية للتصوف» المرجع السابق ص ٢٦٢ ص ٢٨٠.

(١٠) د. محمد كمال جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومنهجاً، القاهرة ١٩٧٨ ص ٢٨٠.

(١١) أبو عبد الرحمن السلمي، الصوفية، المرجع السابق ٢٣١.

(١٢) المرجع السابق ص ٥٧.

ثانياً ـ الصوفية ومفهوم الحرية :

من البداية ينبغي التأكيد على أهمية المسؤولية في التراث الصوفي ـ وهو ما عرضنا له آنفاً ـ بل إن الاتجاه الذي أسقط التكليف لم يسقطه من وجهة نظرنا إنكاراً لحرية الإرادة بل لأن الصوفي غير مخاطب بالشرع الظاهر فأساس إسقاط التكليف عندهم امتناع الخطاب لا غياب الإرادة.

وغالبية المتصوفة يرفضون غياب الشريعة لحساب الحقيقة «فالجنيد» شيخ متصوفة بغداد في زمانه يقول: مذهبنا هنا مقيد بالكتاب والسنة، و«النصري آباد» كما جاء في «الرسالة القشيرية» يقول: «أصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة وترك الأهواء والبدع».

والصوفية كانوا فقهاء أكثر منهم متكلمين «فالحسن البصري» كان من كبار الفقهاء وعاصر من الصحابة عدداً كبيراً وكان زاهد عصره[١٣] وكان الجنيد فقيهاً على مذهب أبي ثور و«الشيخ عبد القادر الجيلي» كان من الحنابلة الكبار[١٤] هذا ومكانة «سفيان الثوري» معروفة فقد دعي «بأمير المؤمنين في الحديث» وكان أفقه الناس. ونذكر داود بن نصير الطائي وقد اعتبر أول الزهاد الرسميين كان تلميذ أبي حنيفة والفارس المجلي في حلقته[١٥] وهؤلاء مجرد أمثلة تؤكد أن الصوفية كانوا فقهاء في الشريعة وموقفهم من حرية الإرادة ينطلق من الفقه ثم يتدرج معهم في مقاماتهم حتى يصبح موقفاً متميزاً بدايته حرية الإرادة وغايته إرادة الحرية.

الصوفيـة والجبـر :

لقد قيل إن أهم سمات الحياة الروحية في الإسلام عقيدة الجبر وهي

---

(١٣) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ط ١٩٨٠ جـ٣ ص ١٢٨.
(١٤) د. كامل مصطفى الشبيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ط ١٩٦٢ ص ١١.
(١٥) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي، المرجع السابق ص ٢٤٨.

عقيدة الصوفية جميعاً على اختلاف مشاربهم ومنازعهم[16] وقد اتهم «ابن تيمية» و«ابن الجوزي» الصوفية بأنهم جبريون جهميون حيث ينفي الصوفية ـ مثل الجهمية ـ القدرة والاستطاعة[17] وقد سبق لنا أن حررنا موقف الصوفية من الاستطاعة بما ينفي عنهم الجبر ونحن نعتقد أن الصوفية لا يعرفون الجبر بالمعنى الفلسفي والكلامي ولا ينكرون فاعلية الإنسان وقدرته على التأثير.

يقول «أبو بكر محمد الكلاباذي» عن الصوفية: «إنهم أجمعوا أن له أفعالاً واكتساباً على الحقيقة هم بها مثابون، وعليها معاقبون ولذا جاء الأمر والنهي وعليه ورد الوعد والوعيد»، ويقول أيضاً: «وأجمعوا أنهم مختارون لاكتسابهم مريدون له وليسوا بمجبولين عليه ولا مستكرهين له، ومعنى قولنا مختارون أن الله تعالى خلق لنا اختياراً فانتفى الإكراه فيها». قال الحسن بن علي رضي الله عنهما: «إن الله تعالى لا يطاع بإكراه ولا يعصى بغلبة ولم يهمل العباد من المملكة» وقال سهل بن عبد الله: «إن الله تعالى لم يقو الأبرار بالجبر إنما قواهم باليقين» وقال بعض الكبراء: من لم يؤمن بالقدر فقد كفر، ومن أحال المعاصي على الله فقد فجر[19]. هذا هو موقف الصوفية من القدرة والاستطاعة فهم يثبتونها ويرفضون الجبر، أو كما قال التستري: «إن الله لم يقو الأبرار بالجبر وإنما قواهم باليقين» وهذا يعني أن وصول الصوفي إلى مقاماته جاء عن اختيار وإرادة وصبر ومجاهدة ولو تصورنا الجبر بالمعنى الفلسفي للحياة الروحية الإسلامية لانتفت قيمة التصوف ذاته وأصبح الوصول إلى مقاماته إجباراً. وقد نفى «الكلاباذي» الجبر عن الصوفية من واقع مواقفهم وقال: لا يكون الجبر إلا بين الممتنعين وهو أن يأمر الآمر ويمتنع المأمور

(١٦) المرجع السابق ص ٢٢٢.

(١٧) أحمد محمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي. القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٢٢ وهو يعود بعد ذلك لفهم الحرية بالمعنى الصوفي.

(١٨) المرجع السابق ص ٢٢٦.

(١٩) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق د. عبد الحليم محمود ط ١٩٦٠ ص ٤٨.

فيجبره الأمر عليه ومعنى الإجبار أن يستنكره الفاعل على إتيان فعل هو له كاره ولغيره مؤثر فيختار المجبر إتيان ما يكره، ويترك الذي يحبه ولولا إكراهه له وإجباره إياه لفعل المتروك وترك المفعول، ولم نجد هذه الصفة من اكتسابهم الإيمان والكفر والطاعة والمعصية بل اختار المؤمن الإيمان واستحسنه وأحبه وأراده وآثره على ضده وكره الكفر واستقبحه ولم يرده وآثر عليه ضده[20].

فلماذا نحاكم الصوفية على أصول الأشاعرة، ونتهمهم بالجبر والتناقض ولا نحتكم إلى أصولهم التي تثبت للإنسان استطاعة هي أمام الله منه وإليه، كل ما في الأمر أن الصوفية أوغلوا في الطاعة دون أن ينكروا القدرة والاستطاعة، ولأنهم أوغلوا في الطاعة فقد أجمعوا أنهم لا يتنفسون ولا يطرفون ولا يتحركون حركة إلا لقوة يحدثها الله فيهم.

مفهــوم الحريــة عنـد الصوفيــة:

ولأن الصوفية أوغلوا في الطاعة فقد أصبحت حريتهم هي كمال العبودية وهي مرتبة يصلون إليها لا بإرادة التخلي، وإنما بفضل التجلي، ذلك أن الله لا يطاع بإكراه ولا يعصى بغلبة.

ولكن هل معنى ذلك أن الحرية لدى الصوفية ليست وصفاً للإرادة الإنسانية ولكنها مقام يسعون إلى بلوغه؟ إنها ليست مسلمة يفترض وجودها ليتسنى بها قيام الأخلاق ولكنها غاية يسعون إلى تحقيقها وقيمة تحدد موقف الإنسان إزاء الله والعالم والنفس، هذا ما يقوله البعض[21] ونحن نرى فيه خلطاً بين بداية الطريق الصوفي وغايته. فالطريق الصوفي يبدأ بالتكليف الذي شرطه العقل وعندهم «لا مقام لعبد تسقط معه آداب الشريعة: من إباحة ما حظر الله أو تحليل ما حرم الله أو تحريم ما أحل الله، أو سقوط فرض من غير

---

(٢٠) المرجع السابق ص ٤٩.

(٢١) د. أحمد محمد صبحي، المرجع السابق ص ٢٤٠.

عذر ولا علة، والعذر والعلة ما أجمع عليه المسلمون وجاءت به الشريعة»[٢٢].
وقد قال «أبو يزيد البسطامي»: لو نظرتم إلى رجل أعطي الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة[٢٣].

وقد قلنا إن للصوفية موقفاً متميزاً بدايته حرية الإرادة وغايته إرادة الحرية أو بتعبير أدق تحرر الإرادة، أما أن موقفهم يبدأ من حرية الإرادة فذلك لأنه يبدأ بالتكليف فقد أجمعوا على أن جميع ما فرض الله في كتابه وأوجبه رسول الله ﷺ فرض واجب وحتم لازم على جميع العقلاء البالغين لا يجوز التخلف عنه ولا التفريط فيه بوجه من الوجوه لأحد من الناس من صدِّيق وولي وعارف وإن بلغ أعلى المراتب وأعلى الدرجات وأشرف المقامات وأرفع المنازل[٢٤].

فهم هنا يقيمون المسؤولية على أهلية التكليف وشرطها البلوغ والعقل إذ البلوغ هو تمام العقل الذي هو مناط القدرة على فهم خطاب التكليف، ولكن حرية الإرادة عند المتصوفة وإن كانت هي أساس التكليف والمسؤولية فهي ليست حرية استواء لا تكترث بالطاعة أو المعصية أو الإيمان والكفر، إنها حرية غايتها كمال العبودية حتى تتحرر من الخلق في طريقها نحو الحق.
وخلاصة قولنا في الحرية عند الصوفية إن القدرة عليها موجودة ولكنها محدودة، وإن الاختيار فيها محقق ولكنه ليس بمطلق، فلا جبر ولا جبرية وإنما حرية تنطلق من التكليف وتتعلق بالطاعة. والصوفية أمام التكليف يؤكدون الحرية ويثبتون الاختيار. وفي مقام الطاعة لا يبحثون عن حرية أو اختيار وإنما يختارون ما يريد الله ويختار، حيث الرضا كما يقول «الجنيد» هو ترك الاختيار[٢٥].

(٢٢) الكلاباذي: التعرف، المرجع السابق ص ٥٩.
(٢٣) المرجع السابق ص ٥٩.
(٢٤) المرجع السابق نفس الصفحة.
(٢٥) المرجع السابق ص ١٠١.



المؤلف: من مواليد اسنا سنة ١٩٤٦ م.
ليسانس في الحقوق.
دكتوراه في الحقوق بمرتبة الشرف الأولى.

صـــدر للمـؤلـــف:

أولاً - دراســات قانونيــة وإسلاميــة:

١ - الحرب والسلام في الفقه الدولي الإسلامي - ١٩٧٩.
٢ - الدستور والسلطة - ١٩٨١، دار البحوث العلمية.
٣ - النظرة الإسلامية للإعلام - ط. أولى ١٩٨١ دار البحوث العلمية، ط ثانية ١٩٨٣، طبعة ثالثة ١٩٨٥ م.
٤ - المسؤولية الجنائية - أساسها وتطورها في القانون الوضعي، والشريعة الإسلامية - ط. أولى ١٩٨٤، ط. ثانية ١٩٨٥.
٥ - أصول الحسبة في الإسلام - دار الهداية ١٩٨٦.
٦ - هموم المثقفين في العالم الإسلامي - دار الهداية ١٩٨٦.
٧ - الإعلام الإسلامي التحدي والاستجابة - دار الهداية - تحت الطبع.
٨ - صورة الإسلام في وسائل الإعلام الغربية - تحت الطبع.
٩ - الجريمة والعقاب في الفقه الإسلامي - تحت الطبع.
١٠ - أوليات في السياسة الجنائية - محاضرات على الاستنسل - المعهد العالي للدراسات الأمنية الرياض.
١١ - الحسبة في المملكة العربية السعودية - محاضرات لقسم الدراسات العليا بكلية الدعوة والإعلام بالرياض.

١٢ ـ التفكير الفقهي في الحسبة ـ يصدر قريباً.
١٣ ـ العقل وضد العقل ـ يصدر قريباً.

ثانياً ـ دواوين شعر:

١٤ ـ أغنيات لبلادي ١٩٧٤ ـ المجلس الأعلى للفنون والآداب.
١٥ ـ في انتظار الكلمات ١٩٧٨ ـ المجلس الأعلى للثقافة.
١٦ ـ أميرة عيد الحصاد ١٩٨١ ـ المجلس الأعلى للثقافة.
١٧ ـ أحزان المدينة الفاضلة ١٩٨١ ـ دار البحوث العلمية.
١٨ ـ أوراق العمر ـ شعر ـ تصدر عن دار الهداية ١٩٨٦.

أبحاث:

١ ـ الحرية والمسؤولية في الفقه الإسلامي: المسلم المعاصر ١٩٨٤.
٢ ـ العزلة والحضارة: المسلم المعاصر ١٩٨٤.

المحتويات